VISIT…

MICHEL FOUCAULT

L'USAGE DES PLAISIRS

Histoire de la sexualité
V. 2

Editions Gallimard
1984

МИШЕЛЬ ФУКО

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ УДОВОЛЬСТВИЙ

История сексуальности
Т. 2

Академический проект
2004

Перевод *В. Каплуна*

ISBN 5-7331-0304-1

© Editions Gallimard, 1984
© В. Каплун, перевод, 2004
© Академический проект, 2004

ВВЕДЕНИЕ

1
Изменения

Эта серия исследований выходит в свет позже, чем я предполагал, и в совершенно ином виде.

Вот почему. Эта работа не должна была быть ни историей поведения, ни историей представлений [representations]. Речь шла об истории «сексуальности»; кавычки в данном случае важны. Я не ставил перед собой цели воссоздать историю типов сексуального поведения и сексуальных практик в их последовательных формах, проследив их эволюцию и характер распространения. Я также не предполагал заниматься анализом идей (научных, религиозных, философских), которые использовались людьми в качестве представлений соответствующих типов поведения. Первоначально я хотел сосредоточиться на этом столь обыденном и исторически столь недавнем понятии — «сексуальность»; взглянуть на него с определенного расстояния, обогнуть его привычную очевидность, проанализировать теоретический и практический контекст, с которым оно связано. Сам термин «сексуальность» появился довольно поздно, в начале XIX века. Этот факт не следует как недо-

оценивать, так и перегружать интерпретациями. Он свидетельствует о чем-то, что не есть просто изменение в языковом запасе; но он, конечно, не указывает на момент внезапного появления того, к чему отсылает. Употребление слова установилось во взаимодействии с другими явлениями: развитием различных областей знания (охватывающим как анализ биологических механизмов воспроизведения организмов, так и типологию индивидуального и общественного поведения); закреплением определенного комплекса правил и норм — частью традиционных, частью новых — опирающихся на соответствующие религиозные, юридические, педагогические, медицинские институты; изменениями в способе, которым индивиды приводятся к тому, чтобы наделять смыслом и ценностью свое поведение, свои обязанности, свои удовольствия, свои чувства и ощущения, свои сны. Одним словом, речь шла о том, чтобы проанализировать, каким образом в современных [modernes] западных обществах сложилась такая «форма опыта», где индивиды должны признавать себя в качестве субъектов определенной «сексуальности», имеющей выходы на самые разные области знания и выражающейся в соответствующей системе правил и принуждений. Проект, таким образом, имел в виду историю сексуальности как опыта — если под опытом понимать существующую в рамках данной культуры корреляцию между областями знания, типами нормативности и формами субъективности.

Такой подход к сексуальности означал, что мы отказываемся от весьма распространенной в тот момент исследовательской схемы, в соответствии с которой из сексуальности делали некий инвариант, предполагая, что если она в своих проявлениях и принимает исторически особые формы, то происходит это за счет действия различных механизмов подавления, так или иначе репрессирующих сексуальность в любом обществе. Желание и субъект желания выносятся при этом за рамки исторического поля, и считается, что понимание тех аспектов сексуальности, которые являются историчными, возможно только на основе анализа общей формы запрета. Но самого по себе отказа от этой гипотезы было недостаточно. Подход к «сексуальности» как к исторически особой форме опыта предполагает, что мы уже располагаем инструментами, позволяющими анализировать три ее определяющих оси — с учетом особого характера каждой оси и их взаимных корреляций. Речь идет о формировании корпуса относящихся к сексуальности знаний, о системах власти, регулирующих соответствующую ей практику, и о формах, в которых индивиды могут и должны признавать себя в качестве субъектов этой сексуальности. В том, что касается первых двух аспектов, работа, которую я уже успел проделать раньше — как в отношении медицины и психиатрии, так и в отношении дисциплинарных практик и власти, основанной на системе наказаний, — дала мне необходимые здесь инструменты. Анализ дискурсивных практик

давал возможность проследить формирование соответствующего корпуса знаний, избегая дилеммы наука/идеология; анализ отношений власти и их технологий давал возможность рассматривать их как открытые стратегии, избегая еще одной альтернативы: власть, понятая как господство [domination]/власть, подлежащая разоблачению как симулякр.

Иначе обстояло дело с изучением форм, в которых индивиды приводятся к тому, чтобы признавать себя субъектами пола [sujets sexuels]. Здесь я столкнулся с гораздо более серьезными трудностями. Понятия желания и субъекта желания [sujet desirant] служили в тот момент основой если не теории, то, как минимум, общепризнанного теоретического тезиса. Сама эта общепризнанность была чем-то весьма странным. Действительно, этот тезис в тех или иных вариантах обнаруживался в самой сердцевине классической теории сексуальности, и одновременно — в концепциях, которые пытались от этой теории отмежеваться; и его же, очевидно, следовало считать наследником — в XIX и XX веках — многовековой христианской традиции. Опыт сексуальности как особая историческая фигура отличается от христианского опыта «плоти»; однако, и в том, и в другом случае в качестве доминирующего выступает, судя по всему, принцип «человека желания». В любом случае, было не очень ясно, как можно анализировать формирование и развитие опыта сексуальности начиная с XVIII века, не проделав предварительно исторической и критической работы в от-

ношении желания и субъекта желания. Или, другими словами, не осуществив определенной «генеалогии». Под этим я имею в виду не воссоздание истории последовательно сменяющих друг друга концепций желания, вожделения или *либидо*, но анализ практик, посредством которых индивиды приводились к тому, чтобы концентрировать внимание на самих себе, расшифровывать себя, узнавать себя в качестве субъекта желания [sujet de désir] и признавать себя таковым, устанавливая между самим собой и собой отношение определенного типа, дающее индивиду возможность обнаруживать в желании истину своего бытия, независимо от того, считает ли он его природным или тварным. Одним словом, идея этой генеалогии была в том, чтобы проанализировать, каким образом индивиды приводились к необходимости применять к самим себе и к другим определенную герменевтику желания, для которой сексуальное поведение являлось, очевидно, важным случаем, но, определенно, не исключительной областью приложения. Таким образом, для того чтобы понять, каким образом для современного индивида [individu moderne] стал возможен этот опыт отношения к себе как к субъекту некой «сексуальности» [sujet d'une «sexualité»], требовалось, очевидно, предварительно исследовать способ, каким западный человек в течение многих веков приводился к тому, чтобы признавать себя в качестве субъекта желания.

В свое время мне уже пришлось осуществить определенный теоретический сдвиг — для анализа того,

что часто характеризовали как прогресс познания; этот сдвиг привел меня к вопросу об артикулирующих знание формах дискурсивных практик. Еще один теоретический сдвиг потребовался для анализа того, что часто описывают как проявления «власти»; он привел меня к необходимости поставить вопрос скорее о множественных отношениях, об открытых стратегиях и рациональных техниках, артикулирующих осуществление тех или иных форм власти. Теперь, очевидно, нужно было осуществить еще один сдвиг — для анализа того, что принято обозначать понятием «субъект»; следовало поставить вопрос о формах и модальностях отношения к себе [rapport à soi], посредством которых индивид конституирует и признает себя в качестве субъекта. Кроме анализа истинностных игр [jeux de verité] в их отношении друг к другу (на примере ряда эмпирических наук XVII–XVIII веков) и анализа истинностных игр в их связи с отношениями власти (на примере практик уголовного наказания), требовалось, очевидно, еще одно исследование: анализ истинностных игр в отношении себя к самому себе и форм конституирования себя в качестве субъекта, где областью референции и полем исследования должно было выступать то, что можно было бы назвать «историей человека желания» [«histoire de l'homme de désir»].

Ясно, однако, что такая генеалогия должна была увести меня очень далеко от моего первоначального проекта. Я оказался перед выбором: или придерживаться разработанного плана, дополнив его кратким

историческим экскурсом, посвященным теме желания, или реорганизовать все исследование вокруг процесса медленного формирования герменевтики себя, развивавшейся на протяжении античности. Я выбрал второе решение, сказав себе, что то, чем я занимаюсь — и чем я считал нужным заниматься на протяжении многих лет, — есть предприятие с целью выявить некоторые элементы, которые могли бы послужить к пониманию истории истины. Речь идет не об истории того, что может оказаться истинным в наших знаниях; но об анализе «истинностных игр», которые определяют функционирование истинного и ложного и посредством которых бытие организуется и конституируется исторически как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено. Посредством каких истинностных игр человек осмысляет свое собственное бытие, когда он воспринимает себя как сумасшедшего, когда он смотрит на себя как на больного, когда он понимает себя как существо живущее, говорящее и работающее, когда он судит и наказывает себя в качестве преступника? Посредством каких истинностных игр человек признал себя в качестве человека желания? Мне показалось, что ставя вопрос таким образом и предполагая разработать его в отношении периода, столь далекого от привычных мне горизонтов, я, очевидно, обрекаю себя на отказ от намеченного плана, но зато получаю возможность гораздо точнее сформулировать проблематику, которую я пытаюсь очертить вот уже многие годы. Пусть даже ценой

нескольких лет дополнительной работы. Конечно, решаясь на этот длинный обходной маневр, я рисковал; но у меня был мотив, и мне показалось, что это исследование дает мне определенные теоретические преимущества.

В чем был риск? Задержать и расстроить намеченную мной программу публикаций. Я признателен тем, кто следовал за мной в моей работе с ее подчас извилистой траекторией, — я говорю о слушателях Коллеж де Франс — и тем, кто был готов терпеливо ждать ее окончания, — в первую очередь, Пьеру Нора. Что же до тех, кто не считает нужным задавать себе трудные вопросы, вновь и вновь начинать сначала, пробовать, ошибаться, пересматривать все до самого основания, и при этом еще находить возможность для колебаний в ходе поисков, что же до тех, для кого, одним словом, работать с постоянной осторожностью и обеспокоенностью равносильно капитуляции, — что ж, с ними мы, это ясно, живем *на разных планетах*.

Существовала еще одна опасность: мне предстояло иметь дело с документами, с которыми я не был в достаточной мере знаком[1]. Я мог незаметно для са-

[1] Я не эллинист и не латинист. Но мне показалось, что если взяться за дело с тщательностью, терпением, скромностью и вниманием, то можно достичь достаточно глубокого понимания текстов греческой и римской античности; я хочу сказать, такого понимания, которое дало бы возможность исследовать — в соответствии с практикой, являющейся, очевидно, конститутивной для западной философии, — одновременно и отличия, не позволяющие нам ликвидировать дистанцию между нами и той мыслью, в которой мы признаем истоки нашего современного мышления, и близость, которая сохраняется, несмотря на этот постоянно углубляемый нами разрыв.

мого себя подогнать их под те или иные формы анализа и способы постановки вопросов, которые хороши в других областях, но совершенно непригодны для такого типа текстов. Здесь большой помощью стало для меня знакомство с работами П. Брауна и П. Адо, их мнения и советы, которые они высказывали мне в неоднократных личных беседах. С другой стороны, существовала противоположная опасность : погружаясь в изучение древних текстов, я мог потерять центральную нить проблематики, которая меня интересовала; Х. Дрейфус и П. Рабинов из Беркли своими размышлениями, вопросами, своей требовательностью в вопросах метода помогли мне осуществить необходимую работу, связанную с теоретическими и методологическими модификациями. Ряд ценных советов дал мне Ф. Валь.

В эти годы мне постоянно помогал в работе П. Вейн. Он знает, что такое для настоящего историка поиск истины [le vrai]; но он знает также, в какой лабиринт входит тот, кто решает заняться историей игр истинного и ложного [jeux du vrai et du faux]. Он принадлежит к тем, довольно редким сегодня, историкам (и не только историкам), которые не боятся идти навстречу опасностям, сопровождающим — для любой мысли — вопрос об истории истины. Его влияние на эти страницы огромно.

Что же касается мотива, который двигал мною, то он очень прост. Надеюсь, что, с точки зрения если не всех, то хотя бы некоторых, его одного было бы уже достаточно. Это — любопытство, или, по край-

ней мере, тот единственный вид любопытства, который стоит практиковать с определенной долей упорства. Речь не о том любопытстве, которое направлено на усвоение того, что положено знать, но о том, которое даст возможность отстраниться от самого себя. Чего стоило бы познание со всем присущим ему упорством, если бы оно должно было обеспечить всего лишь количественное усвоение знаний и не предполагало бы освобождение — особого рода и в той мере, в какой это возможно, — от автоматизма сознания для того, кто познает? В жизни бывают такие моменты, когда необходимо ставить вопрос о том, возможно ли мыслить иначе, чем мы мыслим, и видеть иначе, чем мы видим, если только мы хотим продолжать думать и смотреть. Мне могут возразить, что эти игры с самим собой должны, вообще говоря, оставаться за кулисами, что они, в лучшем случае, есть часть той предварительной работы, от которой не должно оставаться следов, после того как достигнуты нужные результаты. Но что же представляет собой сегодня философия — я хочу сказать, философская деятельность, — если она не является критической работой мысли над самой собой? Если она не есть попытка узнать на опыте, как и до какого предела возможно мыслить иначе, вместо того чтобы заниматься легитимацией того, что мы уже знаем? В философском дискурсе всегда есть нечто смехотворное, когда он хочет извне навязывать непреложные законы другим, указывать другим, где находится их истина и как ее обрести, или самодо-

вольно берется рассудить все их дела в наивной позитивности; но исследовать, что в его собственном мышлении может быть изменено благодаря упражнению, в которое он превращает чужое для него знание — здесь философский дискурс в своем праве. Проба, опыт, «эссе» [«essai»] — что надо понимать как преобразующее испытание самого себя в игре истины, а не как основанное на примитивизации присвоение другого в целях коммуникации — это живое тело философии, по крайней мере, если сегодня она все еще продолжает оставаться тем, чем была когда-то, то есть определенной «аскезой», упражнением себя в движении мысли.

Нижеследующие работы, как и то, что было сделано мною раньше, относятся к области «истории» — и предметом исследования и характером используемых материалов; но это — не труды «историка». Это не означает, что в них резюмируется и синтезируется работа, уже проделанная другими; они представляют собой — если рассматривать их с точки зрения их «прагматики» — протокол долгого движения, развития, упражнения [exercice], в котором часто приходилось многое исправлять или начинать с начала. Это было философское упражнение; его сверхзадачей было узнать, в какой степени работа осмысления своей собственной истории может освободить мысль от того, что она мыслит втайне от самой себя, и дать ей возможность мыслить иначе.

Был ли этот риск оправданным? Не мне об этом судить. Но я знаю, что сдвинув таким образом тему

и хронологические ориентиры исследования, я получил определенное теоретическое преимущество: мне удалось осуществить два теоретических обобщения, которые позволили мне вписать мою работу в более широкий горизонт и точнее формализовать метод и объект исследования.

Идя назад, от современной эпохи через христианство к античности, я в какой-то момент пришел к выводу, что есть один одновременно очень простой и очень общий вопрос, который мне не удастся обойти: почему половое поведение [comportement sexuel], виды деятельности и удовольствия, связанные с ним, оказываются предметом морального внимания? Откуда эта этическая озабоченность [souci éthique], которая оказывается — по крайней мере, в определенные исторические моменты, в определенных обществах и внутри определенных групп — более значимой, чем моральное внимание, уделяемое другим, часто принципиально важным областям индивидуальной и коллективной жизни, таким, как привычки в еде или исполнение обязанностей гражданина? Я, конечно, знаю, какой ответ немедленно приходит на ум: данная область является объектом фундаментальных запретов, нарушение которых считается серьезным проступком. Но дать такой ответ — значит предлагать в качестве решения сам вопрос. И, самое главное, при этом упускается из виду, что этическая забота в отношении полового поведения, ее интенсивность и ее формы далеко не всегда находятся в прямой связи с системой запретов; часто ока-

зывается, что моральное внимание сильно как раз там, где нет ни обязательств, ни запрещений. Иными словами, запрет — это одно, моральная проблематизация — совсем другое. Таким образом, я пришел к выводу, что путеводной нитью мне должен служить следующий вопрос: как, почему и в какой форме половая активность [l'activité sexuelle] конституировалась в качестве моральной области? Откуда это этическое отношение, эта забота [souci éthique] — столь настойчивая, хотя и варьирующаяся в своих формах и интенсивности? Откуда эта «проблематизация»? И, *в конечном итоге, разве не в этом состоит* задача истории мысли в противоположность к истории поведения и к истории представлений: определить условия, при которых человек «проблематизирует» то, чем он является, то, что он делает, и мир, в котором он живет.

Но, задав этот очень общий вопрос, и задав его греческой и греко-латинской культуре, я постепенно *пришел к выводу*, что эта *проблематизация* связана с совокупностью практик, которые имели достаточно большое значение в наших обществах: это то, что можно было бы назвать «искусствами существования». Под этим следует понимать продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, *преобразовать себя в собственном особом бытии и* сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее

определенным критериям стиля. Эти «искусства существования», эти «техники себя», частично, очевидно, утратили свою значимость и автономию, когда с приходом христианства они были интегрированы в практику [exercice] пасторской власти, и позднее — в практики [pratiques] образовательного, медицинского и психологического типа. Тем не менее, следовало бы, очевидно, написать или воспроизвести длинную историю этих эстетик существования и технологий себя. Уже прошло довольно много времени с тех пор, как Буркхардт подчеркнул их важность в эпоху Возрождения; но их последующая жизнь, их история и развитие на этом не заканчиваются[2]. Во всяком случае, мне показалось, что изучение проблематизации полового поведения в античности может рассматриваться как глава — одна из первых глав — этой общей истории «техник себя».

Но вот, ирония усилий, которые делаешь, чтобы изменить собственное ви́дение, чтобы модифицировать горизонт того, что уже знаешь, чтобы попытаться отойти немного в сторону. Действительно ли эти усилия привели к тому, что ты стал мыслить иначе? Может быть, они, в лучшем случае, дали возможность мыслить иначе то, что ты уже мыслишь, и взглянуть на то, что сделал раньше, под другим уг-

---

[2] Было бы неверно думать, что после Буркхардта изучение этих искусств и этой эстетики существования не вызывало у исследователей никакого интереса. Достаточно вспомнить этюд Беньямина о Бодлере. Интересный анализ можно найти также в недавно вышедшей книге С. Гринблатта: S. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

лом и в более ярком свете. Ты думал, что уходишь все дальше, и вот обнаруживаешь, что находишься по вертикали от самого себя. В странствии вещи становятся моложе, а отношение к себе — старше. Мне кажется, теперь я лучше понимаю, каким образом, двигаясь в чем-то вслепую, последовательно проходя разные отрезки пути, я оказался вовлеченным в это предприятие, где речь идет об истории истины: анализировать не поведение и не идеи, не общества и не их «идеологии», но *проблематизации*, посредством которых бытие дано самому себе как то, что может и должно быть помыслено, и *практики*, на основе которых эти проблематизации формируются. Археологическое измерение этого анализа позволяет анализировать сами формы проблематизации; генеалогическое измерение — их образование на основе практик и модификаций практик. Проблематизация безумия и болезни на основе социальных и медицинских практик, определяющих специфический профиль «нормализации»; проблематизация жизни, языка и труда в дискурсивных практиках, подчиняющихся определенным «эпистемическим» правилам; проблематизация преступления и криминального поведения на основе определенных практик уголовного наказания, подчиняющихся «дисциплинарной» модели. И вот теперь я хотел бы показать, как в античности половая активность и связанные с ней удовольствия [l'activité et les plaisirs sexuels] проблематизировались на основе практик себя, в которых были задействованы критерии определенной «эстетики существования».

Таковы причины, по которым я, в итоге, переориентировал все исследование на генеалогию человека желания, начиная с классической античности и вплоть до первых веков христианства. Я распределил всю работу в соответствии с простым хронологическим принципом: первый том, «Использование удовольствий», посвящен тому, как половая активность проблематизировалась философами и врачами в греческой классической культуре, в IV веке до н. э.; «Забота о себе» посвящена соответствующей проблематизации в греческих и латинских текстах первых двух веков нашей эры; наконец, в «Признаниях плоти» анализируется формирование доктрины плоти и соответствующего свода пасторских принципов. Что же касается документов, которые я использую в этих книгах, — это большей частью «предписывающие» тексты; этим я хочу сказать, что какова бы ни была их форма (речь, диалог, трактат, сборник предписаний или рецептов, письма и т. д.), главным в них является стремление предложить определенные правила поведения. Я обращаюсь также к теоретическим текстам, посвященным доктрине удовольствия и страстей, но только в тех случаях, когда изучаемый материал требует дополнительных пояснений. Область, которую я анализирую, составляют тексты, которые стремятся предложить правила, мнения, советы, помогающие вести себя должным образом. Это — «практические» тексты, которые сами являются объектом «практики» — постольку, поскольку они создавались для того, чтобы их

читали, заучивали, чтобы над ними размышляли, чтобы их использовали и проверяли на пригодность в тех или иных ситуациях; поскольку они, в конечном итоге, писались для того, чтобы определять основы повседневного поведения. Они должны были быть своего рода операторами, которые давали индивидам возможность думать о своем собственном поведении, следить за ним, выстраивать его и формировать самого себя в качестве этического субъекта. В общем, выполнять определенную «это-поэтическую» функцию, если воспользоваться словом, которое мы находим у Плутарха.

Но поскольку этот анализ человека желания располагается в точке пересечения археологии проблематизаций и генеалогии практик себя, я хотел бы, перед тем как начать изложение, остановиться на этих двух понятиях: обосновать формы «проблематизации», которые я выделяю, пояснить, как следует понимать термин «практики себя» и рассказать, какие парадоксы и трудности привели меня к тому, чтобы вместо истории моральных систем, которую следует писать, основываясь на анализе запретов, заняться историей этических проблематизаций, которую нужно писать, основываясь на анализе практик себя.

2
Формы проблематизации

Предположим, что в определенном контексте мы готовы использовать столь общие категории, как «язычество», «христианство», «мораль» и «мораль пола» [morale sexualle]. Предположим, что мы хотим выяснить, в каких пунктах «христианская мораль пола» наиболее явным образом противостоит «морали пола в древнем язычестве»: запрещение инцеста, доминирующая роль мужчины, подчинение женщины? Скорее всего, не это стало бы ответом на наш вопрос; как известно, эти явления, при всем многообразии форм, отличаются распространенностью и постоянством. Вероятно, были бы выбраны другие пункты разграничения. Ценность самого полового акта: в выбранных категориях христианство должно ассоциировать его со злом, с грехом, с грехопадением, со смертью, а античность, наоборот — наделять позитивными значениями. Определение законного партнера: христианство, в отличие от того, что происходило в греческих и римских обществах, должно принимать половой акт только в рамках моногамного брака и навязывать ему внутри этого брачного союза принцип, ориентированный исключительно на задачу порождения потомства. Осуждение [disqualification] отношений между индивидуумами одного пола: христианство их категорически

отвергает, в то время как Греция их превозносит, а Рим допускает – по крайней мере, между мужчинами. К этим трем основным пунктам можно было бы добавить высокую моральную и духовную ценность, которой, как принято считать, христианство, в отличие от языческой морали, наделяет строгое воздержание, обязательное целомудрие и девственность. Короче говоря, складывается впечатление, что в отношении всех этих пунктов, которые в течение длительного времени считались столь важными, – природа полового акта, моногамная верность, гомосексуальные отношения, целомудрие – древние были скорее безразличны, что ничего из этого не привлекало в сколько-нибудь серьезной степени их внимания и не являлось для них острой проблемой.

Между тем, такое представление, как минимум, очень не точно, и это можно достаточно легко показать. Например – указав на наличие легко констатируемых прямых заимствований и тесных родственных связей между первыми христианскими доктринами и моральной философией античности. Первый значительный христианский текст, посвященный половой практике в семейной жизни – десятая глава второй книги «Педагога» Климента Александрийского – опирается на ряд мест из Священного Писания и одновременно – на совокупность принципов и предписаний, напрямую взятых из языческой философии. Здесь уже можно видеть определенное сближение половой жизни [activité sexuelle] и зла, правило моногамии, ориентированной на сугубо родительские функции, осуждение однополых отношений,

прославление воздержания. Это не все: на гораздо более длинном историческом отрезке можно наблюдать постоянство тем, предметов озабоченности и требований, которые, очевидно, повлияли на христианскую этику и мораль современных европейских обществ и, в то же время, отчетливо присутствуют уже в греческой и греко-римской мысли, в самой сердцевине ее интересов. Вот несколько свидетельствующих об этом примеров: проявление страха, модель поведения, образ, воплощающий осуждаемые манеры, пример воздержания.

1. Страх.

Молодые люди, страдающие самопроизвольным истечением семени, «несут во всем своем телесном облике отпечаток дряхлости и старости; они становятся вялыми, бессильными, оцепенелыми, тупыми, расслабленными, согбенными, ни на что не способными, с бледностью, белизной, женоподобностью в лице, теряют аппетит, телесное тепло, их члены наливаются тяжестью, ноги коченеют, они испытывают необычайную слабость — словом, это почти полная гибель. У многих эта болезнь приводит даже к параличу; действительно, как может нервная энергия оказаться незатронутой, если естество ослаблено в главнейшей способности своей к восстановлению и в самом источнике жизни?» Эта болезнь, «постыдная сама по себе, ... опасна, по-

скольку ведет к вырождению, и вредна для общества, поскольку препятствует размножению рода; во всех отношениях она является источником бесчисленных зол и потому требует незамедлительной медицинской помощи»[3].

Несложно узнать в этом тексте представления, опираясь на которые медицина и педагогика, начиная с XVIII века, окружили навязчивыми страхами бесцельную сексуальную трату – то есть такую, которая не имеет в виду ни деторождение, ни партнера; прогрессирующее истощение организма, смерть индивида, вырождение расы и, в конечном итоге, ущерб, наносимый всему человечеству – все это соответствующая литература в многословных формулах настойчиво обещала тому, кто стал бы злоупотреблять своими половыми органами. В медицинской мысли XIX века эти настойчиво поддерживаемые страхи можно, очевидно, понимать как «натуралистическое» и научное продолжение и замещение опре-

---

[3] Аретей, *О признаках и лечении хронических болезней*, II, 5. Французский переводчик Л. Рено (1834) комментирует этот пассаж следующим образом (Arétée de Cappadoce, Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aigeuës et chroniques, traduction par L. Renaud, Paris, 1834, p. 163): «Гонорея, о которой идет здесь речь, существенно отличается от болезни, которая носит это название сегодня и которую с большим правом называют бленнорагией... Простая, или настоящая, гонорея, о которой говорит здесь Аретей, характеризуется непроизвольным и не связанным с коитусом истечением семенной жидкости, к которой примешивается секрет предстательной железы. Эта постыдная болезнь часто вызывается мастурбацией и является ее следствием». Французский перевод несколько искажает смысл греческого текста, который можно найти в *Corpus Medicorum Graecorum*.

деленной христианской традиции, которая относила удовольствие к области смерти и зла.

Между тем, это описание, на самом деле, представляет собой перевод — перевод достаточно вольный, в стиле того времени, — текста, написанного в первом веке нашей эры греческим врачом Аретеем. И можно было бы привести множество других примеров из той же эпохи, свидетельствующих об этой боязни полового акта: неправильный половой акт способен вызвать самые пагубные для жизни человека последствия. Соран, например, считал, что половая жизнь [l'activité sexuelle] во всех случаях менее благоприятна для здоровья, чем просто однозначное воздержание и девственность. Более древняя медицина также нередко давала настойчивые советы соблюдать осторожность и экономию в использовании половых удовольствий: избегать несвоевременности в их использовании, учитывать условия их практикования, остерегаться присущей им необузданности и нарушений правильного режима. И даже, — говорят некоторые авторы, — предаваться им только в случае, «если вы хотите нанести вред самому себе». Таким образом, страх, о котором идет речь — очень древний факт.

2. Схема поведения.

Известно, как Франциск Сальский призывал верующих к супружеской добродетели; женатым людям он давал заглянуть в зеркало природы, предла-

гая им в качестве модели слона и прекрасные нравы, которые это животное демонстрирует в совместной жизни со своей супругой. Это «всего лишь очень крупное животное, но при этом самое достойное из живущих на земле и самое здравомыслящее... Он никогда не меняет самку и нежно любит ту, которую выбрал; тем не менее, он спаривается с ней всего лишь раз в три года и только в течение пяти дней, причем настолько тайно, что его никто никогда не видел за этим занятием; зато на шестой день он снова на виду, и направляется прежде всего прямо к реке, в которой омывает все свое тело, не желая возвращаться к стаду до тех пор, пока не очистится. Не правда ли, вот пример прекрасных и достойных нравов?»[4].

Между тем, этот текст сам является вариацией на тему, которая в течение долгого времени передавалась по традиции (через Альдрованди, Гесснера, Винсента де Бове и списки знаменитого «Физиолога»). Мы находим ее уже у Плиния в формулировке, которую «Руководство к благочестивой жизни» воспроизводит довольно точно: «Именно стыдливость заставляет слонов спариваться всегда только тайком. Самка дает покрывать себя только раз в два года и, как говорят, всего в течение пяти дней, не больше; на шестой день они купаются в реке и присоединяются к стаду только после купания. Они не знают,

---

[4] Франциск Сальский, *Руководство к благочестивой жизни*, III, 39.*

* Мы несколько изменим существующий русский перевод (см. указатель русских переводов цитируемых произведений в конце книги) — *примеч. пер.*

что такое супружеская измена...»[5]. Конечно, Плиний не стремится предложить дидактическую схему столь явным образом, как это делает Франциск Сальский. Тем не менее, он имеет в виду определенную модель поведения, которая явно наделяется положительной ценностью. Взаимная верность обоих супругов не была у греков и римлян общеобязательным и повсеместно принятым требованием; но это был принцип, которому настойчиво учили в рамках ряда философских течений, например, в позднем стоицизме. Это также был тип поведения, ценимый как проявление добродетели, твердости души и самообладания [maîtrise de soi]. Катон Младший удостоился похвалы за то, что вплоть до возраста, когда он решил жениться, не имел отношений с женщиной; еще большее одобрение заслужил Лелий: «за всю свою долгую жизнь он не знал иной женщины, кроме той, которую взял в жены с самого начала»[6]. Можно обратиться к еще более раннему периоду в становлении этой модели супружеской верности и взаимности. Никокл в речи, которую приписывает ему Исократ, показывает, сколь важное моральное и политическое значение он придает тому факту, что «с момента свадьбы не имел никогда половой связи ни с кем, кроме своей жены»[7]. А Аристотель, рисуя мо-

---

[5] Плиний, *Естественная история*, VIII, 5, 13.

[6] Плутарх, *Сравнительные жизнеописания, Катон,* VII.

[7] Исократ, *Никокл,* 36.*

* В переводе Э. Д. Фролова: «...со времени вступления на престол я не вступал в интимную связь ни с кем, кроме собственной жены» — *примеч. пер.*

дель идеального полиса, утверждает, что связь мужа с другой женщиной, как и связь супруги с другим мужчиной, «вообще не должны считаться благопристойными» (причем «нигде и никоим образом»)[8]. «Верности» в половом поведении по отношению к законной супруге не требовали от мужа ни законы, ни обычаи; несмотря на это, она часто становилась проблемой, подлежащей решению, и формой самоограничения [austerité], которую некоторые моралисты оценивали очень высоко.

3. Образ.

В текстах XIX века нередко встречается характерный портрет гомосексуалиста, полового извращенца: его жесты, манера держаться, его вычурные наряды, его кокетство, и, с другой стороны, сама форма и выражение его лица, анатомическое строение, женская морфология всего тела — все это является непременными чертами этого уничижительного описания [description disqualificatrice], которое отсылает одновременно к теме инверсии половых ролей и к принципу некого естественного клейма, свидетельствующего о прегрешении перед природой. Можно подумать, говорится в одном из текстов, что «сама природа выступила здесь соучастницей во лжи пола»[9].

---

[8] Аристотель, *Политика*, VII, 1335b40.

[9] H. Dauvergne, *Les Forcats*, 1841, p. 289.

Следовало бы, очевидно, проследить всю длинную историю этого образа (которому реальные типы поведения могли тем или иным образом соответствовать благодаря сложному взаимодействию разных факторов — от принятия навязываемых стереотипов до различных форм вызова). Это клише с его столь ярко отрицательной интенсивностью можно было бы счесть просто выражением одной из вековых проблем наших обществ, которым с большим трудом удается интегрировать эти два явления, несовпадающие, впрочем, друг с другом: переворачивание половых ролей и связь между индивидами одного пола. Между тем, этот образ с окружающей его отталкивающей аурой существует на протяжении многих веков; он имеет достаточно четкие контуры уже в греко-римской литературе императорской эпохи. Он предстает перед нами в портрете Эффемината, нарисованном автором анонимной «Физиогномики», относящейся к IV веку н. э.; в описании жрецов богини Атаргатис, которых Апулей высмеивает в «Метаморфозах»[10]; в символизированных чертах, которые придает *daimon*'у невоздержности Дион из Прусы в одной из своих речей о царской власти[11]; в беглом упоминании о каких-то незначительных риторах, надушенных и завитых, с которыми Эпиктет завязывает беседу, заметив их среди своих слушателей, и у которых он, среди прочего, спрашивает, мужчины они или женщины[12]. Этот образ можно узнать в

[10] Апулей, *Метаморфозы*, VIII, 26 сл.
[11] Дион из Прусы, *Речи*, IV, 101–115.
[12] Эпиктет, *Беседы*, III, 1.

портрете декадентствующей молодежи, как описывает ее Сенека Старший, с отвращением наблюдая происходящее вокруг: «Болезненная страсть к пению и танцам заполняет души наших женоподобных молодых людей. Завивать себе волосы, добиваться тонкости в голосе, чтобы сравняться в нежности с женскими голосами, соревноваться с женщинами в изнеженности манер, пробовать новшества самые непристойные, — вот идеал наших юношей... Изнеженные, нервные с самого рождения, они охотно остаются такими, как есть, они всегда готовы к нападкам на целомудрие других и нисколько не заботятся о своем собственном»[13]. Но в своих основных чертах этот портрет является еще более древним. К нему апеллирует первая речь Сократа в «Федре» в том месте, где Сократ порицает любовь, обращенную к юношам-неженкам, выросшим «не на ясном солнце, а в густой тени» и прибегающим к всевозможным искусственным прикрасам и украшениям[14]. В том же облике появляется и Агафон в «Фесмофориях» — бледное лицо, бритые щеки, голос, как у женщины, шафрановый хитон, волосы под сеткой — так что его собеседник не может понять, действительно ли перед ним мужчина, или это женщина[15]. Было бы совершенно неверно видеть здесь осуждение любви к юношам или того, что мы называем в общем случае гомосексуальными отношениями; однако необходимо признать, что в этих примерах про-

[13] Сенека Старший, *Контроверсии*, I, предисл. 8.
[14] Платон, *Федр*, 239 c-d.
[15] Аристофан, *Женщины на празднике Фесмофорий*, 130 сл.

является резко негативная оценка некоторых возможных аспектов связи между мужчинами, и энергичное отвращение по отношению ко всему, что могло бы свидетельствовать о добровольном отказе от достоинств и знаков, связанных с ролью мужчины. В греческой античности сфера мужской любви действительно была «свободной» сферой, во всяком случае, в гораздо большей степени, чем в европейских обществах периода современности. Тем не менее, мы видим, что уже очень рано начинают проявляться резко негативные реакции и формы неодобрения [disqualification], которые будут иметь затем долгое продолжение.

4. Модель воздержания.

Добродетельный герой, умеющий отказаться от удовольствия как от искушения, с которым он способен справиться, — фигура, хорошо знакомая и близкая христианству; как и весьма распространенное в свое время представление о том, что такой отказ может открыть доступ к определенному духовному опыту истины и любви, который половая жизнь [l'activité sexuelle] исключает. Но уже языческой античности знакома специфическая фигура атлетов воздержности [athlètes de la tempérance], которые в достаточной мере властвуют над самими собой и над своими вожделениями, чтобы сознательно отказаться от полового удовольствия.

Задолго до появления таких персонажей, как чудотворец Аполлоний Тианский, который раз и навсегда дал обет целомудрия и с тех пор в течение всей жизни не имел никаких половых связей[16], Греция уже знала и почитала подобные образцы. У одних такая предельная добродетель была зримым выражением господства [maîtrise] над самим собой, осуществление [exercice] которого делало такого человека достойным того, чтобы быть властителем над другими; так Агесилай у Ксенофонта не просто «не прикасался к тем, кто не возбуждал в нем никакого желания», но отказывался поцеловать даже юношу, которого любил; будучи в чужих краях, он намеренно останавливался только в храмах или в каком-нибудь месте у всех на виду, «чтобы все могли стать свидетелями его воздержности»[17]. Для других же такое воздержание было непосредственно связано с определенной формой мудрости, дававшей им возможность прямого сообщения с некой превосходящей человеческую природу стихией [élément] и открывавшей им доступ к самому бытию истины. Именно таков Сократ в «Пире»; все хотят приблизиться к нему, все в него влюблены, все хотят заполучить его мудрость — мудрость, которая как раз в том проявляется и испытывается, что сам Сократ способен не

---

[16] Филострат Флавий, *Жизнь Аполлония Тианского*, I, 13.

[17] Ксенофонт, *Агесилай*, V, 4–7.*

* В переводе В. Г. Боруховича: «воздерживался от таких наслаждений, к которым не чувствовал бы влечения»... «так что все становились свидетелями его беспорочного поведения» — *примеч. пер.*

поддаться воздействию провоцирующей красоты Алкивиада[18]. Тема связи между половой воздержанностью и доступом к истине обозначена здесь уже совершенно явственно.

Не нужно, однако, переоценивать значение этих нескольких примеров. Из них не следует, что половая мораль христианства и половая мораль язычества складываются в некую непрерывную последовательность. Ряд тем, принципов и понятий можно, действительно, обнаружить и в первом и во втором типе морали; однако их место и их значение в этих двух случаях различны. Сократ — не отец-пустынник, ведущий борьбу с искушением, а Никокл — не христианский супруг. Смех Аристофана над переодетым женщиной Агафоном имеет мало общего с уничижительным описанием гомосексуалиста-извращенца, которое мы находим в появившемся много столетий спустя медицинском дискурсе. Кроме того, нельзя забывать о том, что Церковь и христианское пасторство возвели в обязательный принцип такую мораль, наставления которой имели принудительный характер, а значимость считалась универсальной (что не исключало ни различий в предписаниях в соответствии со статусом индивидов, ни существования аскетических движений со своими собственными целями и устремлениями). В античной же мысли дело обстояло иначе: требования строгого отношения к себе [les exigences d'austérité] не были

[18] Платон, *Пир*, 217a-219e.

организованы в единую, упорядоченную, авторитарную мораль, навязываемую равным образом всем. Эти требования представляли собой скорее некое дополнение, своего рода «роскошь» по отношению к общераспространенной морали. Они, впрочем, существовали «рассеянными очагами», которые были обязаны своим происхождением различным философским и религиозным движениям. Средой распространения для таких центров оказывались самые разные группы; здесь скорее предлагались, чем навязывались, определенные стили умеренности и строгости в отношении себя, которые имели каждый свой особый характер: суровость пифагорейских требований не походила на суровость стоиков, которая, в свою очередь, очень сильно отличалась от того, что рекомендовал Эпикур. Из тех нескольких беглых сопоставлений, что были сделаны выше, не следует делать вывод, что античная мысль в некотором роде «заложила основы» христианской морали пола. Скорее следует принять, что в моральной рефлексии античности очень рано сформировалась «четырехмерная» тематика строгости в вопросах пола — вокруг и в отношении жизни тела, института брака, отношений между мужчинами и существования мудрости. И это проблемное поле, проходя сквозной темой через институты, через совокупности наставлений и предписаний, через самые разнообразные теоретические своды, сохранило, несмотря на многочисленные изменения, определенное постоянство; можно, очевидно, сказать, что начиная с античности суще-

ствовало четыре пункта проблематизации, на основе которых постоянно переформулировалась — в соответствии с зачастую очень разными схемами — забота о самоограничении в вопросах пола [le souci de l'austérité sexuelle].

Между тем, нужно отметить, что эти темы самоограничения и строгости по отношению к себе не совпадали с соответствующей тематизацией, которую могли бы определять фундаментальные общественные, гражданские или религиозные запреты. Действительно, можно было бы подумать, что, в общем случае, именно там, где запреты наиболее сильны, а обязательства имеют максимально принудительный характер, соответствующая мораль должна развивать наиболее жесткие требования строгости в отношении себя. Ситуация вполне возможная, и история христианства и современной Европы могла бы, очевидно, дать тому немало примеров[19]. Но в античности ситуация, очевидно, была иной. Это очень ясно проявляется прежде всего в совершенно особой асимметрии всей этой моральной рефлексии в отношении полового поведения. Женщинам в общем случае предписываются строжайше принудительные правила поведения (за исключением, разве

---

[19] В частности, развитие определенной морали брачных отношений и, конкретно, рефлексии в отношении полового поведения супругов в браке (которая приобрела огромное значение в христианском пасторстве) можно считать следствием постепенного установления в Средние века христианской модели брака — которое, впрочем, было довольно поздним, медленным и трудным (см. G. Duby, Le Chevalier, la Femme et le Prêtre, 1981).

что, той свободы, которую может дать женщине особый статус — например, статус куртизанки). И, однако, эта мораль обращена не к женщинам; то, о чем она напоминает, то, что она обосновывает и разрешает, не имеет отношения ни к женскому долгу, ни к женским обязанностям. Это — мораль мужчин; мораль, которая осмысляется, записывается, преподается мужчинами и которая адресована мужчинам, разумеется, свободным. Мораль, следовательно, мужская [virile]; женщины появляются здесь лишь в качестве объектов или, в лучшем случае, партнеров, которых следует формировать, воспитывать и контролировать, когда они находятся в компетенции твоей власти, и к которым, наоборот, не следует прикасаться, когда они находятся под властью кого-то другого (отца, мужа, опекуна). Именно здесь, очевидно, одна из самых интересных особенностей этой моральной рефлексии: она не пытается определить поле поведения и область правил, пригодных — с необходимыми вариациями — для обоих полов; она представляет собой выстраивание мужского поведения, осуществляемое с точки зрения мужчин и для того, чтобы придать форму их поведению.

Более того: эта мораль обращается к мужчинам, но не по поводу таких типов поведения, которые могут определяться теми или иными запретами, признанными всеми и торжественно провозглашаемыми снова и снова кодексами, обычаями или религиозными предписаниями. Она обращается к мужчинам по поводу такого поведения, где они, как раз

наоборот, должны использовать свое право, свою власть, свой авторитет и свою свободу — в практиках удовольствий, которые не считаются предосудительными, в семейной жизни, где ни правила, ни обычаи не препятствуют человеку иметь внебрачные половые отношения, в связях с юношами, которые, по крайней мере в определенных границах, представляют собой принятую, распространенную и даже поощряемую практику. Эту проблематику строгости в вопросах половой жизни следует понимать не как выражение или комментарий неких глубоких и сущностных запретов, но как выстраивание и стилизацию определенной деятельности в осуществлении своей власти и в практиковании своей свободы.

Сказанное не означает, что эта тема строгости в вопросах пола представляет собой всего-навсего некий рафинированный эстетизм, не влекущий за собой никаких последствий, или теоретическую спекуляцию, не связанную ни с какими конкретными жизненными проблемами. Наоборот, нетрудно видеть, что каждая из основных фигур этой проблематики напрямую соотносится с той или иной конкретной осью опыта и с определенной совокупностью конкретных связей и отношений. Это, во-первых, формы отношения к телу, связанные с вопросом здоровья и через него со всей проблематикой жизни и смерти; затем, отношение к другому полу, связанное с вопросом о супруге как привилегированном партнере в контексте института семьи и связи, которую он создает; далее, отношение к собственному полу, связанное с

вопросом о партнерах, которых здесь можно выбирать, и с проблемой соответствия между ролями социальными и ролями половыми; наконец, отношение к истине, где возникает вопрос о духовных условиях, открывающих доступ к истине.

Таким образом, мне показалось, что необходимо серьезно переориентировать все исследовательскую проблематику. Вместо того чтобы пытаться обнаружить фундаментальные запреты, скрывающиеся или проявляющиеся в требованиях строгости в вопросах пола, следовало попытаться описать, на основе каких областей опыта и в каких формах половое поведение проблематизировалось, становясь объектом заботы, элементом для рефлексии, материалом для стилизации. Говоря точнее, следовало попытаться выяснить, почему в античных обществах четыре большие сферы отношений, где свободный человек, судя по всему, мог действовать так, как считает нужным, не наталкиваясь на серьезные запрещения, как раз и являлись областями особой интенсивной проблематизации половой практики. Почему именно здесь — в отношении тела, в отношении супруги, в отношении юношей и в отношении истины — практика удовольствий становилась проблемой? Почему аспекты половой активности [activité sexuelle], задействованные в этих отношениях, превратились в объект беспокойства, дискуссии, рефлексии? Почему эти оси повседневного опыта послужили основанием для мысли, стремившейся к ограничению полового поведения, к его сдерживанию, к приданию ему фор-

мы и к определению особого строгого стиля в практике удовольствий? Каким образом половое поведение — в той мере, в какой оно было связано с этими несколькими разными типами отношений, — осмыслялось как область морального опыта?

3

Мораль и практика себя

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сформулировать несколько методологических положений. Говоря точнее, необходимо определить, что за объект мы имеем в виду, когда пытаемся изучать формы и трансформации той или иной «морали».

Известно, насколько двусмысленно это слово. Под «моралью» принято понимать совокупность ценностей и правил действия, предлагаемых индивидам и группам через различные предписывающие [prescriptifs] структуры и механизмы, каковыми могут быть семья, образовательные институты, Церковь и т. д. В ряде случаев эти правила и ценности совершенно отчетливо формулируются в виде единой связной доктрины и формализованного учения. Но возможны также случаи, когда они передаются диффузным образом и, не складываясь в систематизированное целое, представляют собой скорее сложную игру элементов, которые уравновешивают друг друга, корректируют, взаимно отменяют в некоторых пунктах, создавая таким образом возможность для разного рода компромиссов и лазеек. С учетом этих оговорок такую прескриптивную совокупность элементов можно назвать «моральным кодексом» [«code moral»]. Но, с другой стороны, под «моралью» понимают также реальное поведение индивидов в

его связи с предлагаемыми индивидам правилами и ценностями; этим словом обозначают способ, каким индивиды более или менее полно подчиняются тому или иному принципу поведения, повинуются или сопротивляются тому или иному запрету или предписанию, блюдут или игнорируют те или иные ценности. Исследование этого аспекта морали должно определить, каким образом — и с каким разбросом в вариациях и трансгрессиях — индивиды или группы ведут себя, соотносясь с той или иной прескриптивной системой, которая явно или неявно задана в их культуре и которую они более или менее отчетливо осознают. Назовем явления этого уровня «моральностью поведения» [«moralité des comportements»].

Однако это еще не все. Действительно, правило поведения — это одно; само поведение, которое можно соизмерять с этим правилом, — другое. Но существует еще один, третий уровень: способ, каким человек должен «вести себя» — иными словами, способ, каким человек должен организовать [constituer] самого себя как морального субъекта, действующего с учетом прескриптивных элементов, составляющих кодекс. При наличии некоего конкретного кодекса действий и в отношении действий определенного типа (которые можно определить по степени их соответствия или несоответствия содержанию кодекса) существуют различные способы «вести себя» морально; существуют различные способы, дающие действующему индивиду возможность совершать то или иное действие не просто в качестве агента, но в

качестве морального субъекта этого действия. Возьмем, к примеру, кодекс половых предписаний, обязывающий обоих супругов к строгой и симметричной супружеской верности и к постоянству в ориентации на производство потомства; даже в таких жестких рамках обнаружится множество способов, какими можно практиковать этот тип строгого самоограничения [austérité], множество способов «быть верным». Эти различия могут касаться нескольких пунктов.

Они, во-первых, относятся к тому, что можно было бы назвать *выбором этической субстанции* [*la détermination de la substance éthique*], иными словами, к тому, каким образом индивид должен конституировать ту или иную часть самого себя в качестве основного материала своего морального поведения. Так, можно сделать главным содержанием практики верности строгое соблюдение запретов и обязательств в ходе самих совершаемых индивидом действий. Но можно также видеть главное содержание верности в контроле над желаниями, в ожесточенной борьбе, которую индивид ведет против них, в силе, с какой он может противостоять соблазнам. В этом случае содержание верности будут составлять эта бдительность и эта борьба; противоречивые движения души в этой ситуации будут в гораздо большей степени являться материалом моральной практики, чем сами действия в осуществлении. Можно также связать ее с интенсивностью, последовательностью, взаимностью чувств, испытываемых к супругу, а также с ка-

чеством и постоянством отношений, связывающих семейную пару.

Различия могут относиться также к *типу подчинения* [*mode d'assujettissement*], то есть к тому, каким образом индивид устанавливает свое отношение к правилу и признает себя как бы связанным обязательством применять его на деле. Индивид может, например, практиковать супружескую верность и подчинять себя предписанию, обязывающему к ее соблюдению, потому что признает себя как бы частью социальной группы, которая это правило принимает, которая во всеуслышание к нему апеллирует и в незаметной повседневности сохраняет соответствующую привычку. Но он может также практиковать ее потому, что рассматривает себя как наследника определенной духовной традиции и считает себя ответственным за ее поддержание и ее дальнейшую жизнь. Он также может практиковать ее, следуя, например, некоему призыву, или предлагая себя в качестве примера, или стремясь придать своей собственной жизни особую форму, отвечающую определенным критериям блеска, красоты, благородства и совершенства.

Возможны также различия в формах *самовыстраивания* [*élaboration*], *этической работы* [*travail éthique*], которую индивид осуществляет над самим собой — и не только для того, чтобы сделать свое поведение соответствующим тому или иному имеющемуся правилу, но для того, чтобы попытаться преобразовать самого себя в моральный субъект своего поведения.

Так, строгость в вопросах пола [austérité sexuelle] может практиковаться в виде длительной работы изучения, запоминания, усваивания определенного систематизированного набора предписаний и в виде регулярного контроля над своим поведением, предназначенного для оценки точности, с которой эти правила применяются. Ее можно практиковать в форме внезапного, всеобщего и окончательного отказа от удовольствий; ее можно также практиковать в форме некоего постоянного сражения, перипетии которого — вплоть до отдельных промежуточных поражений — могут иметь собственный смысл и собственную ценность; она может осуществляться также посредством расшифровывания — с максимально возможной тщательностью, постоянством и во всех возможных подробностях — движений желания, за какими бы формами, даже самыми темными, последнее ни пыталось скрыться.

Наконец, существуют различия в том, что можно было бы назвать *телеологией* морального субъекта [*téléologie* du sujet moral]. Ибо то или иное действие является моральным не только в самом себе и в своей особости; действие морально также благодаря тому, что вписывается в некое целое, благодаря месту, которое оно занимает в общей структуре поведения. Оно есть элемент и аспект этого поведения, оно характеризует определенный временной этап поведения, возможный прогресс в его последовательном развитии. Моральное действие направлено на свое собственное осуществление; но оно сверх того

стремится конституировать посредством этого самоосуществления такое моральное поведение, которое ведет индивида не просто к действиям, всегда соответствующим тем или иным ценностям и правилам, но также к определенному типу бытия, характерному для морального субъекта. И в этом отношении возможно множество различий. Супружеская верность может относиться к такому моральному поведению, которое ведет ко все более и более полной власти над собой [maîtrise de soi]; она может быть моральным поведением, в котором проявляется внезапное и радикальное отрешение от мира; она может иметь целью совершенный покой души, полную нечувствительность к суетным волнениям страстей или очищение, гарантирующее спасение после смерти и блаженное бессмертие.

Одним словом, для того чтобы о действии можно было говорить как о «моральном», это действие не должно сводиться к поступку или серии поступков, соответствующих некоему правилу, закону, ценностям. Любое моральное действие несет в себе — это правда — отношение к реальности [un rapport au réel], в которой оно осуществляется, и отношение к кодексу [un rapport au code], с которым оно соизмеряется; но оно предполагает также определенное отношение к себе [rapport à soi], каковое есть не просто «самосознание» [«conscience de soi»], но организация, конституирование себя [constitution de soi] как «морального субъекта», в которой индивид отграничивает часть самого себя, составляющую объект этой

моральной практики, определяет свою позицию по отношению к предписанию, которому следует, задает самому себе определенный тип бытия, который будет для него иметь ценность морального самоосуществления [accomplissement moral de lui-même]. И чтобы достичь этого, он воздействует на самого себя, он стремится познавать себя, контролировать, испытывать, совершенствоваться и преобразовывать себя. Не может быть отдельного морального действия, которое не соотносилось бы с тем или иным моральным поведением, взятым в целом; невозможно моральное поведение, которое не было бы связано с организацией и конституированием себя самого в качестве морального субъекта; невозможно конституирование морального субъекта без определенных «типов субъективации» и, соответственно, без поддерживающей их определенной «аскетики» [«ascétique»], или «практик себя». Моральное действие неотделимо от этих форм деятельности, направленной на самого себя, которые при переходе от одной морали к другой варьируются столь же сильно, как и системы ценностей, правил и запретов.

Наличие этих различий влечет за собой определенные следствия — и не только теоретические. Из них вытекают также соответствующие последствия для исторического анализа. Тот, кто хочет создать историю какой-либо «морали», должен помнить о различных реальностях, охватываемых этим словом. История «моральностей» [«moralités»]: она изучает, в какой мере действия тех или иных индивидов или

групп соответствуют или не соответствуют правилам и ценностям, предлагаемым различными инстанциями. История «кодексов»: она анализирует различные системы правил и ценностей, принятые в данном обществе или группе, инстанции и аппараты принуждения, поддерживающие эти системы, а также формы, в которые облекается их разнообразие, их расхождения и противоречия. Наконец, история того, каким образом индивиды призваны организовывать и конституировать себя в качестве субъектов морального поведения: это должна быть история моделей, предлагаемых для установления и развития определенных отношений с собой, для рефлексии над собой, для познания, контроля, расшифровывания себя, преобразований, которые индивид стремится осуществить в себе самом. Это — то, что можно было бы назвать историей «этики» и «аскетики», понятой как история форм моральной субъективации и предназначенных для обеспечения такой субъективации практик себя.

Если, действительно, верно, что любая «мораль» в широком смысле слова предполагает два аспекта, которые я только что обозначил, — аспект кодексов поведения и аспект форм субъективации, — и если верно, что, хотя эти два аспекта никогда нельзя полностью отделить друг от друга, они тем не менее нередко развиваются в относительной автономии друг по отношению к другу, то необходимо также признать, что в ряде моралей акцент делается главным образом на кодексе, на его систематичности, его

богатстве, его способности быть пригодным во всех возможных случаях и охватить все области поведения. Главное в таких моралях следует искать в сфере инстанций власти [instances d'autorité], которые придают кодексу его значимость, навязывают его изучение и соблюдение, наказывают соответствующие нарушения. В этих условиях субъективация осуществляется в основном в форме квази-юридической; здесь моральный субъект соотносится с тем или иным законом или совокупностью законов, которым он должен подчиняться, поскольку за свои провинности он может быть подвергнут наказанию. Было бы далеко не точным сводить христианскую мораль — следовало бы, очевидно, говорить «христианские морали» — к такого рода модели; в то же время, можно, по-видимому, утверждать, что организация системы покаяния в начале XIII века и ее развитие вплоть до кануна Реформации привели к очень сильной «юридификации» — или, говоря строго, «кодификации», — морального опыта. Именно против этого явления были направлена реакция многих духовных и аскетических движений, развившихся перед Реформацией.

С другой стороны, можно говорить о таких моралях, в которых собственно сильный и динамичный элемент следует искать в сфере форм субъективации и практик себя. В этом случае система кодексов и правил поведения может быть весьма рудиментарной. Точное ее соблюдение может быть чем-то относительно несущественным, по крайней мере, по

сравнению с тем, что требуется от индивида для того, чтобы в отношениях, которые он поддерживает с самим собой, в тех или иных своих действиях, мыслях, чувствах он мог организовывать и конституировать себя в качестве морального субъекта; акцент здесь делается на формах отношения к себе, на методах и техниках, с помощью которых их выстраивают, на упражнениях, в которых индивид дается самому себе в качестве объекта познания, и на практиках, позволяющих индивиду преобразовывать свой собственный тип бытия. Такие морали, «ориентированные на этику» (и далеко не обязательно совпадающие с моралями того, что называют аскетическим отречением), имели очень большое значение в христианстве наряду с моралями, «ориентированными на кодекс»; эти разные типы моралей иногда мирно уживались друг с другом, иногда соперничали и конфликтовали, иногда составляли единое целое.

Между тем, складывается впечатление, что, по крайней мере в первом приближении, моральная мысль в греческой и греко-римской античности была в гораздо большей степени ориентирована на практики себя и проблему *askesis*'а, чем на кодификацию поведения и строгое определение того, что дозволено, а что запрещено. Если не брать в расчет платоновские «Государство» и «Законы», мы находим здесь очень мало отсылок к принципу кодекса, подробно описывающего поведение, которого следует придерживаться, к необходимости инстанции, которой должен быть поручен надзор за применением такого

кодекса на практике, к возможности наказаний за совершаемые нарушения. Даже если очень часто подчеркивается необходимость соблюдать закон и обычаи, *nomoi*, главное обычно заключается не столько в содержании закона и условиях его применения, сколько в отношении, позиции [attitude], которая побуждает индивида их соблюдать. Упор делается на отношении к себе, дающем возможность не позволять себе увлечься соблазнами и удовольствиями, сохранять над ними контроль [maîtrise] и превосходство, держать свои чувства в состоянии невозмутимости, оставаться свободным от любого внутреннего рабства по отношению к страстям и достигать определенного типа бытия, которое может быть определено как полное обладание [jouissance] самим собой или совершенная высшая власть [souveraineté] над собой.

Отсюда — выбор метода, которому я следовал в ходе всего этого исследования, посвященного половым моралям языческой и христианской античности: помнить о необходимости различать в той или иной морали элементы кодекса и элементы аскезы; не забывать ни об их параллельном существовании, ни о связях между ними, ни об их относительной автономии, ни о возможных здесь различиях в расстановке акцентов; учитывать все, что может указывать на главенствующее значение практик себя в этих моралях, на интерес к этим практикам и внимание, которое им уделялось, на усилия, предпринимавшиеся с целью их развития, усовершенствования и на-

учения им, на дискуссии, которые велись по их поводу. Это, в свою очередь, означает, что необходимо, очевидно, переформулировать столь часто задаваемый вопрос о существовании непрерывности (или разрыва) при переходе от философских моралей античности к христианской морали. Вместо вопроса о том, какие элементы кодекса христианство позаимствовало у античной мысли, а какие добавило от себя, для того чтобы в итоге определить, что является дозволенным, а что запрещенным в организации сексуальности, рассматриваемой как некая константа, следовало бы поставить вопрос о том, каким образом в ходе непрерывного развития, заимствования или трансформации кодексов под этими процессами складывались, видоизменялись, перестраивались и множились формы отношения к себе и связанные с ними практики себя.

Никто не станет утверждать, что сами кодексы не важны или что они всегда остаются неизменными. Но можно отметить, что, в конечном итоге, все они ориентированы на несколько достаточно простых и весьма немногочисленных принципов; в сфере запретов люди, вероятно, не более изобретательны, чем в сфере удовольствий. Мало меняется и содержание кодексов; более или менее ощутимый рост массива кодификаций (относящихся к выбору мест, партнеров, разрешенных и запрещенных движений) произойдет достаточно поздно в христианстве. В то же время, складывается впечатление — во всяком случае, это та гипотеза, которую я хотел бы здесь про-

верить, — что дело обстоит иначе в отношении способа, каким индивид может признавать себя в качестве морального субъекта полового поведения: здесь существует сложное и богатое историческое поле. Задачей здесь было бы проследить, как складывалась и видоизменялась эта субъективация, начиная с классической греческой мысли и вплоть до появления сложившейся христианской доктрины плоти и соответствующих пасторских практик.

В этом первом томе я хотел бы наметить несколько общих черт, характеризующих способ, каким греческая классическая мысль понимала половое поведение как область суждений ценности и вариантов морального выбора. В качестве отправного пункта я возьму распространенное в тот период понятие «использования удовольствий», *chrēsis aphrodisiōn*, и попытаюсь описать аспекты субъективации [modes de subjectivation], с которыми оно соотносится: этическую субстанцию, типы подчинения, формы самовыстраивания, или организации себя [élaboration de soi], и формы моральной телеологии. Затем, отталкиваясь каждый раз от конкретной практики, существовавшей в греческой культуре и имевшей здесь определенный статус и определенные правила (практика здорового образа жизни, практика ведения хозяйства и руководства домочадцами, практика любовного ухаживания), я попытаюсь проанализировать, каким образом медицинская и философская мысль выстраивала принципы этого «использования удовольствий», формулируя проблематику строгого от-

ношения к себе [austérité] в виде нескольких тем, которые впоследствии будут постоянно возвращаться, распределяясь по четырем важнейшим осям опыта: отношение к телу, отношение к супруге, отношение к юношам и отношение к истине.

ГЛАВА I

Моральная проблематизация удовольствий

I. Aphrodisia

II. Chrēsis

III. Enkrateia

IV. Свобода и истина

У греков (как, впрочем, и у латинян) трудно найти понятие, которое походило бы на понятие «сексуальности» или «плоти». Я имею в виду такое понятие, которое отсылало бы к некой единой сущности и позволяло бы объединить в один ряд разные и казалось бы далекие друг от друга явления — не только различные типы поведения, но также и ощущения, образы, желания, инстинкты, страсти — как имеющие одну и ту же природу, проистекающие из одного и того же источника и предполагающие один и тот же тип причинности[1].

Конечно, греки располагают целым рядом слов для обозначения различных актов, движений и действий, которые мы называем «половыми», или «сексуальными» [«sexuels»]. Они располагают соответствующим словарным запасом для обозначения конкретных практик. У них есть более расплывчатые термины, отсылающие в общем случае к тому, что мы называем половыми «отношениями», «контактами», «связями» — такие, как *sunousia*, *homilia*, *plēsiasmos*, *mixis*, *ocheia*. Но общую совокупную категорию, к которой сводятся все эти движения, действия и практики, определить оказывается гораздо сложнее. Греки охотно используют субстантивированное прила-

гательное *ta aphrodisia*[2], которое латиняне приблизительно переводят словом *venerea.* «Любовные удовольствия» [«plaisirs de l'amour»] или «вещи» [«choses»], «половые отношения» [«rapports sexuels»], «плотские дела» [«actes de la chair»], «чувственные наслаждения» [«voluptés»], — мы стараемся, как можем, подобрать подходящий эквивалент по-французски. Но различие в понятийных системах делает затруднительным точный перевод. Дело не в том, что наша идея «сексуальности» охватывает какую-то гораздо более широкую область; дело в том, что она имеет в виду реальность другого типа. В нашей морали и в нашем знании она выполняет совершенно иные функции. В свою очередь, мы не располагаем понятием, которое бы выделяло и соединяло в некое целое совокупность явлений, аналогичную совокупности *aphrodisia*. Поэтому, надеюсь, мне простят, что я нередко оставляю в тексте греческий термин в его оригинальном написании.

В этой главе я не стремлюсь дать исчерпывающее изложение или хотя бы даже краткий систематичный обзор всех философских и медицинских доктрин с V по начало III века до н. э., в которых тем или иным образом затрагивается удовольствие в целом и половые удовольствия в частности. Речь идет о введении, предваряющем анализ четырех основных типов стилизации полового поведения, которые были разработаны соответственно: в Диететике — в отношении тела; в Экономике — в отношении брака; в Эротике — в отношении юношей; в

Философии — в отношении истины. Я попытаюсь обозначить здесь несколько самых общих черт, которые послужили для этих сюжетов единым фоном, поскольку они были общими для разных типов рефлексии на темы *aphrodisia*.

Можно, очевидно, согласиться с распространенной точкой зрения, согласно которой греки этого периода были гораздо более открыты по отношению к определенным видам полового поведения, чем христиане Средних веков или европейцы периода современности. Можно согласиться также и с тем, что провинности и распущенность в этой области были для греков чем-то гораздо менее скандальным и требующим наказания, тем более что не было никаких институтов — ни пасторского, ни медицинского типа — которые стремились бы определить, что в таких вещах является разрешенным, а что — запрещенным, что — нормальным, а что — ненормальным. Можно согласиться и с тем, что греки придавали всем этим вопросам гораздо меньшее значение, чем мы. Но даже согласившись, или предположив, что все это действительно так, мы не сможем обойти один очевидный факт: эти проблемы, тем не менее, греков волновали, и они ими занимались. И многие мыслители, моралисты, философы, врачи полагали, что того, что предписывают или запрещают законы полиса, и того, что считает допустимым или недопустимым общепринятый обычай, недостаточно, чтобы должным образом направлять половое поведение мужчины, заботящегося о самом себе.

Вопрос о том, как относиться к таким удовольствиям, они признавали моральной проблемой.

В этой главе я как раз и хотел бы определить общие аспекты того, каким образом греки размышляли над этими вопросами, очертить общую форму моральной проблематики, которую они выработали в отношении *aphrodisia*. И для этого я буду обращаться к текстам, которые очень сильно отличаются друг от друга; в основном это будут тексты Ксенофонта, Платона и Аристотеля. Я попытаюсь при этом восстановить не «доктринальный контекст», который мог бы помочь определить для каждого текста и каждого автора его особый смысл и специфическую ценность, но «поле проблематизации», которое было общим для всех этих текстов и сделало их всех возможными. Речь идет о том, чтобы показать в его общих и характерных чертах процесс формирования *aphrodisia* как области морального внимания [souci moral]. Я буду опираться на четыре понятия, которые часто встречаются в рассуждениях на тему половой морали: понятие *aphrodisia*, с помощью которого можно определить, что в половом поведении признавалось «этической субстанцией»; понятие «использования», «употребления» [«usage»], *chrēsis*, позволяющее определить тип подчинения, на основе которого должна регулироваться практика таких удовольствий, для того чтобы заключать в себе моральную ценность; понятие *enkrateia*, самообладания, или власти над собой [maîtrise], которое определяет, как должно обращаться с самим собой, для того чтобы

конституировать себя в качестве морального субъекта; наконец, понятие «воздержности», «благоразумия», «мудрости» [«tempérance», «sagesse»], *sōphrosunē*, которое характеризует морального субъекта в его конечном самоосуществлении. Таким образом мы сможем очертить то, что структурирует моральный опыт половых удовольствий, — его онтологию, его деонтологию, его аскетику и его телеологию.

1
Aphrodisia

«Суда»[3] предлагает следующее определение — его повторяет Гесихий: *aphrodisia* — это «дела Афродиты» [«les oeuvres», «les actes d'Aphrodite»], *erga Aphroditēs.* Конечно, не следует искать в такого рода произведениях стремления к строгой концептуализации. Но факт есть факт: ни в области теоретической мысли, ни в своих практических размышлениях греки не проявили никакой хоть сколько-нибудь настоятельной потребности строго отграничить то, что они понимают под *aphrodisia*; они не пытаются ни зафиксировать природу обсуждаемой вещи, ни очертить сферу ее распространения, ни составить каталог входящих в нее элементов. Во всяком случае, у них не встретишь ничего, что было бы похоже на длинные перечни разрешенных действий, которые мы находим в правилах покаяния, в руководствах к исповеди или в книгах по психопатологии. Никаких сводов, должных определить законное, дозволенное или нормальное и описать обширную совокупность запрещенных движений. Мы также не найдем у них ничего такого, что напоминало бы стремление — столь характерное для проблемы плоти или сексуальности — обнаружить под чем-то с виду безобидным и невинным скрытое присутствие некой силы с

размытыми границами и многочисленными масками. Ни стремления к классификации, ни стремления к расшифровыванию. Греки могут тщательно фиксировать возраст, когда лучше вступать в брак и иметь детей, или периоды времени, когда следует практиковать половые отношения; но они никогда не скажут — как делает христианский духовный наставник [un directeur chretién] — какие движения можно делать, а каких нужно избегать, какие разрешаются предварительные ласки, какое положение принимать и при каких условиях можно прерывать акт. Тем, кто был недостаточно вооружен, чтобы противостоять соблазну, Сократ рекомендовал избегать смотреть на красивых юношей, может быть, даже уехать куда-нибудь на год[4]; и в «Федре» упоминается о долгой борьбе любовника против своего собственного желания; но нигде не говорится о предосторожностях, которые необходимо принимать для того, чтобы желание не смогло обманным путем проникнуть в душу или для того, чтобы вывести на свет его тайные следы. Или вот, факт, который кажется еще более странным: врачи, предлагающие в более или менее развернутой форме элементы режима, связанного с *aphrodisia*, практически не упоминают о формах, которые могут принимать сами акты. Помимо немногочисленных отсылок к «естественной» позиции, они очень мало говорят о том, какие вещи согласуются с волей природы, а какие ей противоречат.

Целомудрие? Возможно. Ибо, хотя грекам часто приписывают большую свободу нравов, складывается впечатление, что представление о половых актах, которое они создают в письменных текстах — и даже в эротической литературе — отмечено достаточно большой сдержанностью[5] — в отличие от театральных зрелищ, которые они устраивали, и иконографических изображений, которые удалось обнаружить[6]. Во всяком случае, возникает ощущение, что Ксенофонт, Аристотель и позднее Плутарх посчитали бы совершенно неприличным раздавать в отношении половых отношений с законной супругой бдительные и совершенно конкретные советы, какие христианские авторы во множестве предлагают читателю в отношении брачных удовольствий; они не были готовы выверять и координировать — как позднее стали делать духовные наставники [directeurs de concience] — соотношение просьб и отказов, начальные ласки, особенности соития, испытываемые удовольствия и окончание, которым подобает их завершить.

Но тому, что мы ретроспективно можем воспринять как намеренное «умолчание» или «сдержанность», есть вполне позитивное основание. Ибо способ, каким рассматривались *aphrodisia*, сам обращенный к ним тип вопрошания не был ориентирован на исследование их глубинной природы, их канонических форм и их тайной власти [puissance]; он был ориентирован совершенно иначе.

1. *Aphrodisia* — это акты, движения, касания, доставляющие удовольствия определенной формы. Когда Августин в «Исповеди» вспоминает о дружеских привязанностях своей юности, о силе сопровождавшего их чувства, об удовольствии от проведенных вместе дней, о разговорах, о горячности и веселье, он задается вопросом, не относилось ли все это — под невинным с виду обличьем — к плоти и к той «смоле», которая нас связывает с ней[7]. В то же время, когда Аристотель в «Никомаховой этике»[8] выясняет, каковы же в точности те, кто заслуживает, чтобы их называли «распущенными», или «невоздержными» [«intempérants»], определение, которое он дает, оказывается строго ограничительным: к невоздержности, *akolasia*, относятся единственно удовольствия тела. И из этих последних следует исключить удовольствия, доставляемые через зрение, слух и обоняние. «Получать удовольствие» (*chairein*) от красок, жестов, рисунков — не значит быть невоздержным; аналогичным образом обстоит дело с удовольствием от театрального представления и от музыки. Можно, не впадая в невоздержность, очаровываться ароматом фруктов, роз или воскурений. И, как говорится в «Евдемовой этике»[9], человека, который погрузился бы в созерцание статуи или в наслаждение пением так глубоко, что потерял бы аппетит и вкус к занятиям любовью, — такого человека нельзя было бы упрекнуть в невоздержности, так же как и того, кто дал бы соблазнить себя сиренам. Ибо удовольствия, относящиеся к *akolasia*, возможны только там,

где есть осязание и соприкосновение: соприкосновение с областью рта, языком и гортанью (для удовольствий от еды и питья), соприкосновение с другими частями тела (для удовольствий пола). Аристотель, кроме того, отмечает, что было бы несправедливо подозревать в невоздержности тех, кто практикует некоторые удовольствия, испытываемые через поверхность тела, — такие, как те благородные удовольствия, которые можно получить в гимнасии благодаря массажу и горячей бане: «...поскольку у невоздержного осязание распространяется не на все тело, но затрагивает только определенные части»[10].

Мы не найдем здесь того, что станет впоследствии одной из характерных черт христианского опыта «плоти», а еще позднее — «сексуальности»; опыта, в котором субъект призван постоянно подозревать и опознавать, даже в самом далеком, проявления некой глухой, гибкой и грозной силы, которую тем настоятельней необходимо подвергать расшифровыванию, что сама она, далеко не ограничиваясь половыми актами, способна прятаться под множеством других форм. Этой подозрительности нет в опыте *aphrodisia*. Конечно, там, где речь идет о воспитании [éducation] и практиковании [exercice] воздержности, мы нередко находим рекомендации остерегаться тех или иных звуков, образов, ароматов. Но осторожность в таких случаях рекомендуется вовсе не потому, что привязанность к этим вещам есть всего лишь замаскированная форма некого желания, сексуального по своей сущности; но потому что суще-

ствуют такие типы музыки, которые способны своим ритмом расслаблять душу; потому что существуют такие типы зрелищ, которые способны проникать в душу, подобно яду от змеиного укуса; потому что тот или иной аромат или образ таковы, что могут вызвать воспоминание «о предметах влечения»[11]. И авторы, которые будут насмехаться над философами, утверждающими, что они любят в юношах только прекрасные души, будут подозревать их не в том, что те на самом деле взращивают в себе некие темные чувства, о которых сами, возможно, не имеют ни малейшего представления, а в том, что они просто-напросто ждут возможности остаться со своим возлюбленным наедине, чтобы запустить руку ему под хитон[12].

Какова форма и разновидности этих актов? Естественная история предлагает нам соответствующие описания, по крайней мере, когда речь идет о животных. Спаривание, отмечает Аристотель, неодинаково у разных животных, и происходит оно поразному[13]. В книге VI «Истории животных», в той части, которая посвящена живородящим, он описывает различные формы совокупления, которые можно наблюдать у животных; они варьируются в соответствии с формой и расположением органов, позой, которую принимают партнеры, продолжительностью акта. Аристотель, кроме того, упоминает типы сезонного поведения, характерные для периода любви: кабаны готовятся к сражению[14], ярость слонов доходит до того, что они разрушают дом, принадле-

жащий их хозяину, жеребцы сбивают в кучу своих самок, описывая вокруг них большой круг, после чего бросаются на своих соперников[15]. Что же касается людей, то, хотя мы можем найти довольно подробное описание соответствующих органов и их функционирования, о половом поведении, его видах и возможных вариациях здесь едва упоминается. Это, однако, не означает, что греческая медицина, философия и мораль окружают половую практику [activité sexuelle] человеческих существ строгим молчанием. Дело не в том, что греки стараются не говорить об этих актах удовольствия. Дело в том, что когда они размышляют на эту тему, их интересует не форма, в которую облекаются эти акты, но проявляющийся в них тип активности; динамика актов в значительно большей степени, нежели их морфология.

Эта динамика определяется движением, которое связывает друг с другом *aphrodisia*, сопровождающее их удовольствие и вызываемое ими желание. Притяжение со стороны удовольствия и сила направленного к удовольствию желания образуют с самим актом *aphrodisia* прочное единство. Диссоциация этого единого комплекса, по крайней мере, частичная — одна из фундаментальных черт более поздней этики плоти и концепции сексуальности. Эта диссоциация будет отмечена, во-первых, как бы «выпадением» составляющей удовольствия (удовольствие утрачивает моральную ценность — в связи с предписываемым в христианском пасторстве отказом от наслаждения как цели половой практики; удоволь-

ствие утрачивает теоретическую ценность — чрезвычайно трудно найти для него хоть какое-нибудь место в концепции сексуальности). Во-вторых, она будет отмечена все более и более интенсивным проблематизированием желания (в котором начиная с определенного момента станут видеть изначальную печать падшей природы или же некую свойственную человеческой природе структуру). Напротив, в опыте *aphrodisia* акт, желание и удовольствие образуют единый комплекс, элементы которого прочно связаны друг с другом, хотя, конечно, и поддаются различению. Именно тесное переплетение составляющих элементов является одним из основных свойств этой формы активности. Природа захотела (по причинам, о которых речь пойдет ниже), чтобы осуществление акта было связано с удовольствием; и именно это удовольствие возбуждает *epithumia*, желание, движение, направляемое природой к тому, что доставляет «ощущение удовольствия» — в соответствии с принципом, о котором напоминает Аристотель: желание — это всегда желание получить «ощущение приятного» (*hē gar epithumia tou hēdeos estin*)[16]. Нельзя отрицать — и Платон часто возвращается к этой теме — что желание не могло бы существовать без нужды, без нехватки желаемой вещи и, следовательно, без определенной примеси страдания; но, как объясняет он в «Филебе», аппетит вызывается только одним — представлением, образом вещи, доставляющей удовольствие, или воспоминанием о ней. Из этого он делает вывод, что же-

лание не может существовать нигде, кроме как в душе, поскольку если тело находится во власти нужды, то именно душа и только душа может с помощью воспоминания сделать желаемую вещь присутствующей и, как следствие, возбудить *epithumia*[17]. Таким образом, в том, что касается полового поведения, объектом моральной рефлексии является для греков, судя по всему, не непосредственно сам акт как таковой (рассматриваемый в различных своих аспектах), не желание (анализируемое с точки зрения его происхождения и направленности) и даже не удовольствие (оцениваемое с точки зрения тех или иных объектов и практик, способных его вызывать); но скорее динамика, связывающая круговым образом воедино все эти три составляющие (желание, ведущее к акту, акт, связанный с удовольствием, и удовольствие, возбуждающее желание). Этический вопрос, который здесь ставится, следует понимать не как вопрос: какие виды желания? какие акты? какие виды удовольствия? — но как: с какой силой мы движимы «удовольствиями и желаниями»? Онтология, с которой соотносится эта этика полового поведения, не есть, по крайней мере, в своей общей форме, онтология неудовлетворенной потребности и желания; это — не онтология некой природы, задающей норму актов; это — онтология силы, связывающей между собой акты, удовольствия и желания. Именно это динамическое отношение определяет то, что можно было бы назвать зерном этического опыта *aphrodisia*[18].

Эта динамика анализируется в соответствии с двумя основными переменными. Первая — количественная; она относится к степени активности, которую выражают число и частота актов. И с точки зрения медицины, и с точки зрения морали, людей отличает друг от друга не столько тип объектов, на который они ориентируются, и не столько характер половой практики, которой они отдают предпочтение, но, прежде всего — интенсивность этой практики. Разграничение осуществляется между наименьшим и наибольшим: умеренность [modération] или невоздержанность [incontinence]. Достаточно редки случаи, когда, рисуя портрет какого-либо персонажа, автор упоминает как заслуживающие похвалы его предпочтения, относящиеся к той или иной форме полового удовольствия[19]; в то же время, для моральной характеристики персонажа всегда важным оказывается указать, сумел ли тот в своей практике отношений с женщинами или юношами продемонстрировать чувство меры и способность к сдержанности — как в случае с Агесилаем, который развил в себе воздержность [tempérence] до такой степени, что отказывался от поцелуя юноши, которого любил[20], — или же, напротив, этот человек — подобно Алкивиаду или Аркесилаю — отдавался во власть аппетитов, связанных с удовольствиями, которые может доставить общение с обоими полами[21]. В этой связи можно вспомнить знаменитый фрагмент из первой книги «Законов». Платон здесь, действительно, отчетливо противопоставляет «согласные с природой» отноше-

ния между мужчиной и женщиной в целях производства потомства и «противные природе» отношения мужчины с мужчиной и женщины с женщиной[22]. Но в то же время, хотя Платон обозначает эту оппозицию в терминах, связанных с природой, он соотносит ее с более фундаментальным различением между умеренностью, или сдержанностью [continence] и неумеренностью, или несдержанностью [incontinence]. Практики, противоречащие природе и принципу порождения потомства, он объясняет не как результат действия некой ненормальной природы или некой особой формы желания; он рассматривает их как результат отсутствия чувства меры: их порождает «невоздержность [l'intempérence] в удовольствии» (*akrateia hēdonēs*)[23]. И когда в «Тимее» Платон утверждает, что сладострастие должно рассматриваться не как проявление порочной воли души, но как следствие определенной болезни тела, он описывает этот недуг как серьезную патологию, связанную с нарушением меры: сперма, обычно запертая в костном мозге, переполняет полости костей, сочится через костные поры и разливается по всему телу. Тело при этом становится подобным дереву с чрезмерно развившейся способностью к произрастанию; такой человек большую часть жизни будет находиться в состоянии безумия вследствие недугов, «нарушающих меру удовольствия и страдания»[24]. Идею о том, что безнравственность в половых удовольствиях относится к области неумеренности, излишества, пренебрежения мерой, мы находим в третьей книге «Нико-

маховой этики». Ошибки, которые возможно совершить в отношении общих для всех людей естественных желаний, относятся только к области количества; они связаны с «излишеством» (*to pleion*). Поскольку естественное желание направлено на удовлетворение потребности, «есть все, что попало, или пить до перепоя означает перейти естественную меру по количеству (*tōi plēthei*)». Правда, Аристотель говорит также о личных удовольствиях тех или иных людей; люди могут совершать разного рода ошибки — «наслаждаться не тем, чем следует», или вести себя «подобно толпе», или наслаждаться «не так, как следует». Но, добавляет Аристотель, распущенные, или невоздержные [les intempérants], «преступают меру во всех отношениях (*huperballousi*); действительно, они наслаждаются такими вещами, которыми не следует наслаждаться <...>, а если от чего-то [из их удовольствий] все же следует получать наслаждение, то они наслаждаются этим больше, чем следует, и сильней большинства». Именно излишество в этой области определяет невоздержность, «и она заслуживает осуждения»[25]. Очевидно, основное разграничение, которое благодаря моральной оценке осуществляется в области полового поведения, основывается не на природе акта с его возможными вариантами, но апеллирует к активности и ее количественным градациям.

Практика удовольствий зависит также от еще одной переменной, которую можно было бы назвать «роль» или «полярность». Слову *aphrodisia* соответ-

ствует глагол *aphrodisiazein*, который относится к половой активности в целом. Так, можно говорить о времени, когда животные достигают возраста, в котором они способны *aphrodisiazein*[26]. Этот глагол может также обозначать совершение любого рода полового акта; так, Антисфен у Ксенофонта говорит о возникающем у него время от времени желании *aphrodisiazein*[27]. Но в то же время, он может употребляться и в своем специфическом активном значении; в этом случае он особым образом связывается с ролью, которая в половых отношениях обозначается как «мужская», и с «активной» функцией, которая определяется проникновением. И наоборот — тот же глагол может употребляться в пассивной форме. В этой ситуации он обозначает противоположную роль внутри половых отношений — «пассивную» роль партнера-объекта. Это та роль, которую природа уготовила женщинам; Аристотель говорит о возрасте, в котором девушки становятся пригодными для *aphrodisiasthenai*[28]. Это — роль, которая может быть навязана человеку с помощью насилия, так что он при этом оказывается сведенным к функции объекта удовольствия для другого[29]. Это также та роль, которую соглашается играть юноша или мужчина, дающий проникать в себя своему партнеру; так, автор «Проблем» ставит вопрос о причинах, по которым некоторым мужчинам нравится *aphrodisiasthenai*[30].

Очевидно, правы авторы, утверждающие, что в греческом языке нет слова, объединяющего в едином понятии специфические черты, которые могли

бы быть присущи мужской сексуальности и сексуальности женской[31]. Но следует отметить, что в практике половых удовольствий четко различаются две роли и два полюса — как различаются они и в функции производства потомства. Это — два позиционных значения; позиция субъекта и позиция объекта, позиция действующего и позиция испытывающего действие. Как говорит Аристотель, «самка в своем качестве самки есть пассивное начало, а самец в своем качестве самца — начало активное»[32]. Если опыт «плоти» будет считаться неким общим для мужчин и женщин опытом (хотя и принимающим у мужчин одну, а у женщин другую форму), если «сексуальность» будет характеризоваться большим разрывом между мужской и женской сексуальностями, то *aphrodisia* рассматриваются как вид активности, предполагающий двух действующих лиц — каждое со своей ролью и функцией: тот, кто осуществляет деятельность, и тот, на кого она осуществляется.

С этой точки зрения, можно сказать, что в рамках этой этики (следует постоянно помнить, что это — мораль мужчин, выработанная мужчинами и для мужчин) линия раздела проходит главным образом между мужчинами и женщинами — именно в связи с очень сильной дифференциацией между миром мужчин и миром женщин, имевшей место во многих древних обществах. Но в более общем смысле можно сказать, что она скорее отделяет то, что можно было бы назвать «активными действующими ли-

цами» на сцене удовольствий, от «пассивных действующих лиц»; с одной стороны — те, кто является субъектами половой активности (и кому надлежит заботиться о том, чтобы осуществлять ее соразмерным и своевременным образом), с другой — те, кто является партнерами-объектами, статисты, на которых и с которыми она осуществляется. Первые, само собой разумеется, — это мужчины, а говоря точнее, взрослые и свободные мужчины. Женщины, естественно, относятся к числу вторых; но они выступают здесь лишь в качестве одного из элементов более общего множества, на которое иногда ссылаются, обозначая объекты возможного удовольствия, — «женщины, юноши, рабы». В тексте, известном как клятва Гиппократа, врач берет на себя обязательство воздерживаться, в какой бы дом он ни вошел, от *erga aphrodisia* с кем бы то ни было — женщиной, свободным мужчиной или рабом[33]. Держаться в своей роли или отказаться от нее, быть субъектом активности или же быть для нее объектом — вот вторая важная переменная (вместе с переменной «количества активности»), дающая основания для моральной оценки. Излишество и пассивность — две главные для мужчины формы безнравственности в практике *aphrodisia*.

2. Если, таким образом, половая активность должна быть предметом дифференциации и моральной оценки, то вовсе не потому, что половой акт сам по себе считается неким злом; и не потому, что он не-

сет на себе печать первородного греха. Даже когда существующую форму половых отношений и любви связывают — как это делает Аристофан в платоновском «Пире» — с некой первичной драмой, лежащей у ее истоков, — неуемной гордостью людей и наказанием богов, — даже в этом случае ни акт, ни удовольствие не рассматриваются как что-то плохое; напротив, они ведут к восстановлению того, что было для людей наиболее совершенной формой бытия[34]. В общем случае, половая активность воспринимается как естественная (естественная и необходимая), поскольку именно благодаря ей живущие могут производить на свет себе подобных, человеческий род как целое может избежать смерти, а города, семьи, имена, культы могут продолжать свое существование несравнимо дольше, чем обреченные на скорое исчезновение индивиды. Платон относит желания, влекущие нас к *aphrodisia*, к числу самых естественных и необходимых[35]; и удовольствия, доставляемые такими желаниями, имеют причиной, по словам Аристотеля, вещи необходимые, интересующие тело и жизнь тела в целом[36]. Иными словами, половая активность, так глубоко и таким естественным образом укорененная в природе, не может считаться чем-то плохим (Руф Эфесский позднее будет утверждать то же самое[37]). И в этом, разумеется, моральный опыт *aphrodisia* радикально отличается от того, что станет впоследствии опытом плоти.

Но сколь бы естественной и даже необходимой ни считалась половая активность, это ни в коей мере

не отменяет того факта, что она является одновременно предметом морального внимания [souci moral]; она нуждается в разграничительных критериях, позволяющих определять, до какого предела и с какой мерой ее следует практиковать. В то же время, если половая активность оказывается принадлежащей к сфере добра и зла, то не вопреки своей естественности, и не потому, что она могла подвергнуться порче, но как раз в силу того, что именно таким образом она была организована природой. Действительно, две особенности отличают удовольствие, с которым она связана. Это, с одной стороны, его низший [inférieur] характер. Не следует, естественно, забывать, что для Аристиппа и киренаиков «удовольствия не отличаются одно от другого»[38]; и однако, в целом половое удовольствие характеризуют, конечно, не как носителя зла, но все же как онтологически и качественно низшее — поскольку оно является общим для животных и для людей (и не определяет для последних никакого специфического отличия), поскольку оно смешано с нехваткой и страданием (и в этом оно противостоит удовольствиям, которые могут доставлять зрение и слух), поскольку оно зависит от тела и его нужд и направлено на восстановление организма в состоянии, предшествовавшем потребности[39]. Но, с другой стороны, это удовольствие — обусловленное, подчиненное, низшее — наделено высочайшей остротой. Как объясняет Платон в начале «Законов», если природа устроила так, чтобы мужчин и женщин влекло друг к другу, то она со-

творила это для того, чтобы сделать возможным порождение потомства и обеспечить продолжение человеческого рода[40]. Между тем, эта цель настолько существенна, настолько важно, чтобы люди обзаводились потомством, что природа соединила с актом порождения удовольствие высочайшей интенсивности. Подобно тому как естественное удовольствие, связанное с едой и питьем, напоминает животным о необходимости питаться и таким образом обеспечивать продолжение своего индивидуального существования, точно так же о необходимости порождать и оставлять после себя потомство постоянно напоминают им удовольствие и желание, сопровождающие соединение полов. В «Законах» говорится в связи с этим о существовании трех основных, наиболее важных типов влечений [appétits], которые относятся к еде, питью и порождению; все три сильны, властны, жгучи, но третье — в особенности, и, хотя оно «овладевает нами позднее», это — «величайшая наша нужда и самое яростное стремление»[41]. В «Государстве» Сократ спрашивает у своего собеседника, знает ли тот «удовольствие более сильное и острое, чем любовное удовольствие»[42].

Именно эта естественная острота удовольствия (вместе с притягивающей властью удовольствия над желанием) толкает половую активность к перехлестыванию за границы того, что определила для нее природа, сделавшая из удовольствия *aphrodisia* удовольствие низшее, подчиненное, обусловленное. Из-за этой остроты мы стремимся опрокинуть иерар-

хию, поместить свои аппетиты и их удовлетворение на высшую ступень, дать им абсолютную власть над душой. Из-за нее же нас охватывает стремление не ограничиваться удовлетворением потребностей, идти дальше, продолжать искать удовольствия даже после восстановления тела в прежнем состоянии. Тенденция к бунту, к восстанию — это «стасиастическая» потенциальность полового влечения [appétit sexuel]; тенденция к превышению меры, к излишеству — это его «гиперболическая» потенциальность[43]. Природа поместила в человека эту необходимую и грозную силу, всегда готовую вырваться за рамки цели, которая была ей определена. В этих условиях понятно, почему половая активность требует морального дифференцирования, которое, как мы видели выше, по своему характеру в гораздо большей степени динамическое, нежели морфологическое. Если, как говорит Платон, ее следует обуздывать с помощью трех самых прочных видов узды — страха, закона и правдивого слова[44], если, согласно Аристотелю, способность желать должна быть подчинена разуму, как ребенок — предписаниям своего воспитателя, если сам Аристипп, не прекращая «пользоваться» удовольствиями, учил, что нужно быть бдительным и не позволять подчинять себя им[45], то причина этому не в том, что половая активность есть некое зло, и не в том, что она всегда рискует отклониться от некой канонической модели. Причина в том, что она связана с определенной силой, с определенной *energeia*, которая сама по себе тяготеет к излише-

ству. В христианской доктрине плоти чрезмерная сила удовольствия находит своё объяснение в грехе и в порче, которой с момента грехопадения отмечена человеческая природа. Для греческой классической мысли эта сила потенциально чрезмерна по природе, и моральная проблема здесь заключается в том, чтобы знать, как обращаться с этой силой, как властвовать [maîtriser] над ней и обеспечивать ее правильную экономию.

Тот факт, что половая активность проявляется в виде определенной игры сил, заданных природой, но способных к злоупотреблению, сближает ее с питанием, а соответствующую моральную проблематику — с возникающими в связи с питанием моральными проблемами. В античной культуре эта ассоциация между моралью пола и моралью застолья встречается постоянно. Примеры можно приводить тысячами. Когда Ксенофонт в первой книге «Воспоминаний о Сократе» хочет показать, насколько Сократ был полезен ученикам и своим примером и своим учением, он описывает советы и поведение своего учителя «относительно пищи, питья и любовных наслаждений»[46]. В «Государстве», когда обсуждается проблема воспитания стражей, собеседники соглашаются друг с другом в том, что воздержность, *sōphrosunē*, требует тройной власти [maîtrise] над удовольствиями — связанными с вином, с любовью и с застольем (*potoi*, *aphrodisia*, *edōdai*)[47]. То же — у Аристотеля. В «Никомаховой этике» три примера, которые Аристотель приводит относительно удоволь-

ствий «общих для всех», — это примеры еды, питья и, для молодых людей и мужчин в расцвете сил, наслаждение «от объятий»[48]. За этими тремя формами удовольствия он признает один и тот же тип опасности — излишество, то есть то, что превышает диктуемое потребностью. Он даже находит общий для всех трех удовольствий физиологический принцип; в каждом из них он видит удовольствия контакта и осязания (еда и питье, утверждает он, вызывают характерное для них удовольствие только при контакте с языком и особенно с глоткой)[49]. В «Пире», когда слово берет врач Эриксимах, он в своей речи среди прочего требует признать за своим искусством способность давать советы относительно правильного использования удовольствий застолья и постели; именно врачи, утверждает он, могут сказать, как получать удовольствие от хорошего и обильного питания, не рискуя при этом заболеть; они же должны давать советы тем, кто практикует физическую любовь — «Эрота Пандемос», — относительно того, как последние могут наслаждаться, избегая вредных для себя последствий[50].

Было бы, очевидно, интересно проследить долгую историю отношений между моралью питания и моралью пола, обращая при этом внимание не только на доктрины, но и на религиозные обряды и правила диететики. Следовало бы попытаться описать, как стало возможным отделение комплекса предписаний [le jeu des prescriptions], относящихся к питанию, от комплекса предписаний половой морали —

эволюцию их сравнительной важности (с определением момента — наступившего, очевидно, достаточно поздно, — когда половое поведение стало рассматриваться как более существенная проблема, нежели поведение в сфере питания) и постепенную дифференциацию их собственной структуры (с моментом, начиная с которого для описания полового желания [désir sexuel] и для описания влечения к пище [appétit alimentaire], стали использоваться разные термины). Во всяком случае, в греческой мысли классической эпохи моральная проблематизация еды, питья и половой активности осуществлялась, судя по всему, весьма сходным образом. Яства, вина, отношения с женщинами и юношами образуют аналогичные этические предметы. Они связаны с естественными силами, но эти природные силы всегда тяготеют к чрезмерности. И со всеми этими предметами связан один и тот же вопрос: как можно и как должно пользоваться (*chrēsthai*) этой динамикой удовольствий, желаний и актов? — Вопрос о правильном использовании [bon usage]. Как говорит Аристотель: «Все тем или иным образом получают удовольствие от кушаний, вина и любви; но не все делают это так, как следует (*ouch' hōs dei*)»[51].

2
Chresis

Каким образом получать удовольствие в соответствии с тем, «как подобает»? На какие принципы опираться для придания этому виду деятельности меры, предела, упорядоченности? Какой тип законности признать за этими принципами, чтобы необходимость следовать им могла считаться обоснованной? Или, другими словами, каков тип подчинения [le mode d'assujettissement], предполагаемый этой моральной проблематизацией полового поведения?

Моральная рефлексия в отношении *aphrodisia* в гораздо меньшей степени направлена на разработку систематичного кодекса, который зафиксировал бы каноническую форму половых актов, определил бы границу запретного и распределил бы соответствующие практики по обеим сторонам от линии раздела, нежели на разработку условий и модальностей «использования» [«usage»] — стиля того, что греки называли *chrēsis aphrodisiōn*, использование удовольствий. Часто встречающееся выражение *chrēsis aphrodisiōn* в общем случае относится к половой активности (так, можно говорить о времени года или о возрасте, подходящих для того, чтобы *chrēsthai aphrodisiois*)[52]. Но этот термин относится также и к способу, каким человек осуществляет свою половую

активность, — к его манере вести себя в такого рода вещах, к режиму, который он позволяет себе или делает для себя обязательным, к условиям, в которых он совершает половые акты, к месту и роли, которые он отводит им в своей жизни[53]. Не к проблеме того, какие из испытываемых человеком желаний и какие из совершаемых им актов, являются разрешенными, а какие запрещенными, но к проблеме *осторожности*, *рефлексии*, *расчета в способе*, каким человек распределяет и контролирует свои акты. И если верно, что в использовании удовольствий следует соблюдать законы и обычаи страны, не оскорблять богов и согласовываться с тем, чего хочет природа, то, все же, моральные правила, которые человек принимает для себя как руководство к действию, очень далеки от того, что могло бы представлять собой подчинение какому-либо четко определенному кодексу[54]. В гораздо большей степени речь здесь идет о своего рода подгонке, в которой необходимо учитывать различные составляющие: во-первых, составляющую потребности и того, что определено в качестве необходимого природой; во-вторых, составляющую уместности, соответствия времени и обстоятельствам; в третьих, составляющую статуса самого человека. *Chērsis* дóлжно выбирать с учетом всех этих различных соображений. Можно обозначить три стратегических аспекта, на которых фиксируется внимание в рефлексии об использовании удовольствий: стратегия потребности, стратегия момента, стратегия статуса.

1. Стратегия потребности. Известны скандальные выходки Диогена; когда у него возникала потребность, вызванная половым влечением [appétit sexuel], он удовлетворял себя сам в общественном месте на глазах у всех[55]. Эта провокация, как и многие другие провокации киников, имеет двоякий смысл. Действительно, провокативность заключается здесь, прежде всего, в публичном характере действия — такая публичность была в Греции нарушением всех обычаев; в качестве причины, почему любовь следует практиковать только ночью, часто приводили необходимость прятаться от посторонних взглядов; и в предосторожностях, помогавших избегнуть чужих взглядов в такого рода отношениях, видели знак того, что практика *aphrodisia* не является чем-то относящимся к самому благородному в человеке. Именно против этого правила не-публичности Диоген направляет свою «наглядную» критику; он, действительно, как сообщает Диоген Лаэртский, имел привычку «всем заниматься на виду у всех, будь то еда или любовь», и рассуждал так: «если нет ничего плохого в том, чтобы есть, то нет ничего плохого и в том, чтобы есть у всех на виду»[56]. Но благодаря этому сближению с едой жест Диогена приобретает еще одно значение: практика *aphrodisia*, которая не может быть чем-то непристойным, поскольку она является естественной, есть ни больше, ни меньше, как удовлетворение определенной потребности. И если в том что касается еды, киник искал пищу, способную наиболее простым способом удовлетворить

его желудок (он, как утверждают, пробовал питаться сырым мясом), он точно так же находил в мастурбации наиболее прямой способ успокоить свой аппетит. Он даже высказывал сожаление, что нет возможности столь же простым способом утолять голод и жажду: «Вот кабы и голод можно было унять, потирая живот!».

В этом киник Диоген лишь доводил до предела одно из основных предписаний относительно *chērsis aphrodisiōn*. Он придавал минимальную форму поведению, которое демонстрировал уже Антисфен в «Пире» у Ксенофонта: «Когда тело мое почувствует потребность в наслаждении любовью, я так бываю доволен тем, что есть, что женщины, к которым я обращаюсь, принимают меня с восторгом, потому что никто другой не хочет иметь с ними дела. И все это кажется мне таким приятным, что испытывать больше наслаждения при исполнении каждого такого акта я и не желал бы, а напротив, меньше: до такой степени некоторые из них кажутся мне приятнее, чем это полезно»[57]. Этот режим, которому следует Антисфен, немногим отличается в своей основе (даже если практические следствия оказываются совершенно другими) от ряда предписаний и примеров, которые Сократ, по словам Ксенофонта, предлагал своим ученикам. Ибо, если он и рекомендовал тем, кто недостаточно вооружен против удовольствий любви, «бежать без оглядки» при виде красивых юношей и даже, в случае нужды, уехать подальше, он при этом все же не предписывал пол-

ного, окончательного и безусловного воздержания; «душа, — по крайней мере, именно так Ксенофонт передает поучение Сократа, — одобряет эти удовольствия, только если физическая потребность очень настоятельна и ее можно удовлетворить без ущерба»[58].

Но это использование *aphrodisia*, регулируемое потребностью, не имеет целью устранить удовольствие. Напротив, речь идет о том, чтобы поддержать удовольствие и поддержать его с помощью потребности, которая создает желание; хорошо известно, что удовольствие притупляется, если оно не дает удовлетворения остроте желания. «Мои друзья, — говорит Добродетель в речи Продика, которую пересказывает Сократ, — наслаждаются едой и питьем с удовольствием (*hēdeia... apolausis*) и без труда (*apragmōn*), потому что они ждут, пока у них появится такое желание»[59]. И в разговоре с Евфидемом Сократ напоминает, что «невоздержность не дозволяет терпеть ни голода, ни жажды, ни любовных томлений (*aphrodisiōn epithumia*) [le désir amoureux], ни бессонных ночей, а между тем чрез это только и можно с удовольствием есть, пить, предаваться любви, с удовольствием отдыхать и спать, если подождать и потерпеть до той поры, когда все это станет приятным в самой высокой степени (*hōs eni hēdista*)»[60].

Но если необходимо поддерживать с помощью желания ощущение удовольствия, то умножать желания, прибегая у удовольствиям, которые не диктуются природой, наоборот, не следует; не от постоянного безделья, — говорится, помимо прочего, в

речи Продика, — но от усталости должно человеку хотеться спать; и если можно удовлетворять половые желания, когда они дают о себе знать, не следует создавать желания, выходящие из круга потребностей. Потребность должна служить в этой стратегии руководящим принципом, причем ясно, что эта стратегия не может быть строго кодифицирована и представлена в виде набора конкретных предписаний или некоего закона, одинаково применимого для всех и в любых обстоятельствах. Такая стратегия делает возможным определенное равновесие в динамике удовольствия и желания; определяя природной силе в качестве внутреннего предела удовлетворение потребности, она не дает ей возможности «понести» и впасть в чрезмерность; такая стратегия, кроме того, не позволяет этой силе взбунтоваться и узурпировать не принадлежащее ей место. Ибо она дозволяет и приводит в согласие лишь то, что, будучи необходимым телу, угодно природе — и ничего больше.

Эта стратегия позволяет предотвращать невоздержность [intempérance], которая в целом представляет собой поведение, не соотносящее себя с потребностью как с точкой отсчета. Такая невоздержность может принимать две формы, с которыми должен бороться моральный режим удовольствий. Существует невоздержность, которую можно было бы назвать невоздержностью «плеторы», «наполнения»[61]; она дозволяет телу все возможные удовольствия еще даже до того, как тело испытает в них потребность,

не оставляя ему времени и не давая испытать «ни голода, ни жажды, ни любовных томлений, ни бессонных ночей» и подавляя тем самым всякое ощущение удовольствия. Существует также невоздержность, которую можно было бы назвать невоздержностью «искусственного ухищрения» [«artifice»] и которая является следствием первой; она состоит в том, чтобы искать наслаждений в удовлетворении желаний, не диктуемых природой. Это она, «чтобы есть с удовольствием, ищет специальных поваров, чтобы пить с удовольствием, достает себе дорогие вина, и летом носится в поисках снега»; это она, стремясь к новым удовольствиям в *aphrodisia*, пользуется «мужчинами, как женщинами»[62]. Воздержность, понимаемая таким образом, не может принять форму подчинения системе законов или кодексу, регламентирующему поведение; она также не может выступать в качестве принципа устранения удовольствий; она представляет собой определенное искусство, практику удовольствий, которая — «используя» те из них, что основаны на потребности [besoin], — способна ограничивать себя: «Только воздержность, — говорит Сократ, — дает нам возможность выносить тяжесть нужд [besoins], о которых я говорил, и только она одна дает нам также возможность испытать удовольствие, достойное того, чтобы о нем помнить»[63]. И именно так, если верить Ксенофонту, использовал ее сам Сократ в повседневной жизни: «Пищи он употреблял столько, сколько мог съесть с аппетитом [plaisir], а к еде приступал с такой подго-

товкой, что голод служил ему приправой; питье всякое ему было вкусно, потому что он не пил, если не чувствовал жажды»[64].

2. Еще одна стратегия заключается в определении подходящего момента, *kairos*. Это – один из наиболее важных и наиболее деликатных принципов в искусстве использования удовольствий. Об этом напоминает Платон в «Законах»: счастливы те (идет ли речь об отдельном человеке или о государстве), кто относительно всего этого знает, что надо делать, «когда надо и сколько надо»; и напротив, если «это делают невежественно (*anepistēmonōs*)» и «не вовремя (*ektos tōn kairōn*)», то таким людям «выпадает на долю иная жизнь»[65].

Следует помнить, что у греков эта тема – «когда надо» – всегда занимала важное место не только как проблема моральная, но и в качестве проблемы научной и технической. Такие области практического знания, как медицина, управление государством, кораблевождение — традиционно ставившиеся в один ряд – характеризуются тем, что человек здесь не довольствуется знанием общих принципов, но должен быть способен в соответствии с обстоятельствами и сложившейся конкретной ситуацией определить момент, когда необходимо его вмешательство, а также правильный для данной ситуации образ действий. Именно в этом заключается один из основных аспектов добродетели осторожности – наделять способностью осуществлять как должно «политику

момента» в различных областях (будь то полис или индивид, тело или душа), в которых важно уметь ухватить *kairos*. В использовании удовольствий мораль есть, среди прочего, искусство «момента».

Этот момент может определяться в соответствии с несколькими масштабами. Существует масштаб всей жизни как целого. Врачи считают, что нехорошо приобщаться к практике таких удовольствий в слишком юном возрасте; они также полагают, что эта практика может приносить вред, если ее продолжать в слишком преклонном возрасте. Ее обычно привязывают к периоду жизни, который характеризуется не просто как время, когда возможно рождение детей, но как время, когда потомство рождается здоровым, хорошо сложенным, крепким[66]. Имеется также масштаб годового цикла с временами года; как мы увидим ниже, режимы и диеты удовольствий отводят важную роль соотношению между половой активностью и изменением равновесия в климате — жары и холода, сырости и сухой погоды[67]. Следует также правильно выбирать время суток. Одна из «Застольных бесед» Плутарха будет посвящена этой проблеме. В ней предлагается решение, которое, судя по всему, было традиционным; исходя из соображений диететики (а, кроме того, из аргументов благопристойности и из религиозных мотивов) для таких удовольствий следует предпочесть вечер. Ибо это — наиболее подходящий момент для тела; момент, когда сумрак скрывает не очень приличные образы; а также момент, позволяющий сделать достаточный пе-

рерыв во времени в течение ночи перед религиозными практиками, которые ждут человека на следующее утро[68]. Если Ксенофонт приводит в качестве примера воздержности своего Кира, то вовсе не потому, что тот отказывался от удовольствий, но потому, что Кир умел должным образом распределять удовольствия на протяжении своей жизни, не позволяя им отвлекать себя от дел, дозволяя их только после трудов в качестве веселого и почетного отдыха[69].

Важность «правильного момента» в половой этике достаточно хорошо видна из фрагмента «Воспоминаний о Сократе», посвященного инцесту. Сократ недвусмысленно заявляет, что запрет вступать в связь для «отца и дочерей, сына и матери» есть всеобщий закон, и установлен он богами; Сократ видит доказательство этому в том, что нарушающие его несут кару. Карой же является то, что, несмотря на все достоинства, какими часто обладают родственники, вступающие в связь друг с другом, у них рождается дурное потомство. Почему же? Потому, что они пренебрегли принципом «момента» и неправильно смешали семя — ибо в такой паре один из родителей неизбежно оказывается гораздо старше другого; это значит «производить детей в неправильных условиях» — что имеет место всегда, когда детей рождают, не будучи «в цветущем возрасте»[70]. Ксенофонт — или Сократ — не говорит, что инцест заслуживает осуждения только в этой единственной форме «неправильного выбора времени»; но замечателен тот факт, что зло, заключенное в инцесте, проявляется тем же

образом и через те же следствия, что и неумение обращаться со временем.

3. Искусство пользоваться удовольствием предполагает также варьирование в зависимости от того, кем является пользователь и каков его статус. Об этом, следуя платоновскому «Пиру», напоминает автор «Любовной речи», приписываемой Демосфену: любой здравомыслящий человек хорошо знает, что любовные связи юноши не являются «добродетельными или постыдными сами по себе», но что «они различаются во всем в зависимости от того, о ком идет речь»; следовательно, было бы «неразумно следовать одной и той же максиме во всех случаях»[71].

Сам факт того, что правила полового поведения варьируются в зависимости от возраста, пола и общественного положения людей и что обязательства и запреты не применяются ко всем одинаковым образом, является, очевидно, общей чертой для многих обществ. Но в случае христианской морали эта спецификация осуществляется в рамках некой единой системы, которая в соответствии с общими принципами определяет ценность полового акта и указывает, при каких условиях он может считаться легитимным, а при каких нет — в соответствии с тем, женат ли человек, связан ли он тем или иным обетом и т. д.; речь здесь идет об имеющей определенные вариации универсальности. Когда же мы рассматриваем античную мораль, складывается впечатление, что, за исключением небольшого числа пред-

писаний, действительных для всех, половая мораль здесь всегда является частью образа жизни, а сам образ жизни определяется статусом, который данный человек приобрел, и целями, которые он для себя избрал. Псевдо-Демосфен в «Любовной речи» обращается к Эпикрату, чтобы «дать ему советы, способные сделать его поведение еще более достойным»; он не хотел бы, чтобы молодой человек принимал в отношении самого себя решения, «которые бы не соответствовали лучшим суждениям»; и функция этих добрых советов заключается не в том, чтобы напомнить об общих принципах поведения, но в том, чтобы подчеркнуть законное различие моральных критериев: «Не порицаем же мы тех, кто безвестен и незаметен, если даже они совершают неблагородные поступки»; и напротив, людям, которые, подобно самому Эпикрату, достигли известности, «пренебрежение хотя бы одним из того, что доставляет почесть, приносит <...> позор»[72]. Это — повсеместно принятый принцип: чем более жизнь человека публична, чем большим авторитетом и властью над другими он обладает или хочет обладать, чем сильнее стремится он сделать из своей жизни яркое произведение, добрая слава о котором достигнет отдаленных пределов в пространстве и времени, тем необходимее ему установить для себя — на основе сознательного и последовательного выбора — строгие принципы полового поведения. Таков совет, который Симонид дает Гиерону в отношении «питья, еды, сна и любви»: этим «равным образом на-

слаждаются все животные», в то время как любовь к чести и славе свойственна только людям; и именно эта любовь позволяет не страшиться опасностей и стойко сносить лишения[73]. И таким же точно образом, по словам того же Ксенофонта, вел себя Агесилай в отношении удовольствий, «которые приобретают власть над многими людьми»; он считал, что «полководцу приличествует отличаться от других не изнеженностью, но более суровым образом жизни»[74].

Воздержность [tempérance] постоянно описывают среди качеств, которые принадлежат — или, по меньшей мере, должны принадлежать — не всем без разбору, но, в качестве привилегии, тем, кто имеет определенное положение, статус и ответственность в полисе. Когда Сократ у Ксенофонта в «Воспоминаниях о Сократе» рисует Критобулу образ хорошего человека, дружбы которого следует искать, он включает воздержность в число качеств, характеризующих уважаемого в обществе человека: быть готовым оказать услугу другу, стремиться отплачивать добром за добро, быть гибким в делах, покладистым и домовитым[75]. Своему ученику Аристиппу, который отличался «довольно большой невоздержностью», Сократ там же у Ксенофонта показывает преимущества воздержности, начиная беседу с вопроса: если бы Аристиппу пришлось взять на воспитание двух учеников, одному из которых предстояла бы жизнь ничем не примечательная, а второму было бы предназначено властвовать, то кого из них он стал бы обучать быть «господином над своими любовными

желаниями», чтобы желания эти не мешали ему делать то, что ему нужно было бы делать?[76]. Мы предпочитаем, говорится в другом месте «Воспоминаний о Сократе», иметь рабов, которые не будут невоздержными; с гораздо большим основанием мы задумались бы, если бы захотели выбрать себе руководителя: «неужели мы выбрали бы человека, про которого знаем, что он раб своего желудка, вина, удовольствий любви, изнеженности и сонливости?»[77]. Правда, что Платон хотел придать государству как целому добродетель воздержности; но под этим он не имеет в виду, что все будут в равной мере воздержными; *sōphrosunē* будет характерна для государства, в котором те, кем нужно управлять, будут подчиняться, а те, кто должен властвовать, будут управлять эффективно. Множество «желаний, удовольствий и страданий» можно будет наблюдать у детей, женщин, рабов, а также у «ничтожных представителей массы»; что же касается «простых, умеренных желаний, которые, будучи чувствительны к рассуждению, отдают себя под начало разумности и справедливого мнения», то их можно будет встретить лишь «у немногих, тех, в ком прекраснейшее по природе соединяется с самым прекрасным воспитанием». В воздержном [tempérant] государстве влечения [passions] порочной толпы подчинены «влечениям и разумности добродетельного меньшинства»[78].

То, что мы видим здесь, очень далеко отстоит от любой формы самоограничения [austérité], в которой присутствовало бы стремление подчинить оди-

наковым образом всех индивидов — и самых гордых, и самых нижайших — велениям некоего универсального закона, который, будучи единым, мог бы разве что слегка варьироваться в своем применении, регулируемом определенной казуистикой, и не более того. Здесь, наоборот, все является проблемой конкретной подгонки, обстоятельств, личной ситуации. Какое-то количество основных наиболее общих законов — полиса, религии, природы — естественно, присутствует, но так, словно они рисуют далеким фоном некий очень широкий круг, внутри которого практическая мысль должна определить, что подобает делать. И для этого она нуждается не в чем-то похожем на текст, ставший законом, но в определенном *technē*, в определенной «практике», — практическом знании-умении [savoir-faire], которое с учетом общих принципов направляло бы действие в данный момент времени, в данном контексте и в соответствии с его целями. Таким образом, индивид в этой форме морали конституирует себя в качестве этического субъекта не через универсализацию правила своего действия, но, наоборот — через определенную позицию [attitude] и поиск, которые индивидуализируют его действие, модулируют его и могут даже придавать ему особый блеск благодаря рациональной и продуманной структуре, которую они ему сообщают.

3

Enkrateia

Часто внутренний характер [l'intériorité] христианской морали противопоставляют внешнему характеру [l'extériorité] специфической языческой морали, полагая, что последняя воспринимает акты только в их реальном осуществлении, в их видимой и явной форме, в их адекватности определенным правилам и в соответствии с обликом, который они могут приобретать во мнении окружающих, или с воспоминанием, которое они оставляют после себя. Но опираясь на эту традиционно принятую оппозицию мы рискуем упустить самое существенное. То, что называют присущим христианству «внутренним характером» [intériorité chrétienne] есть особый тип отношения к себе [rapport à soi], который предполагает конкретные формы внимания, подозрения, расшифровывания, вербализации, признаний, самообвинений, борьбы с искушениями, отречения от себя, духовного поединка и т. д. Но то, что обозначают как «внешний характер» [«extériorité»] античной морали, тоже заключает в себе принцип определенной работы над собой — однако в совершенно иной форме. Эволюция от язычества к христианству — которая, впрочем, будет идти очень долго — будет заключаться не в том, что можно было бы назвать последова-

тельной интериоризацией правила, акта и вины; скорее, она будет связана с реструктуризацией форм отношения к себе и с трансформацией практик и техник, на которые это отношение опиралось.

Для обозначения этой формы отношения к себе, этой «позиции» [«attitude»], необходимой для морали удовольствий и проявляющейся в правильном использовании последних, в языке классической эпохи используется специальный термин: *enkrateia*. На деле, это слово долго остается достаточно близким к слову *sōphrosunē*; их часто употребляют вместе или поочередно с очень близкими друг к другу значениями. Ксенофонт для обозначения воздержности — входящей вместе с благочестием, мудростью, храбростью и справедливостью в число пяти добродетелей, которые он обычно признает, — употребляет иногда слово *sōphrosunē*, иногда — *enkrateia*[79]. Платон ссылается на эту близость двух слов, когда его Сократ в ответ на вопрос Калликла о том, что значит «властвовать над самим собой» (*auton heauton archein*), говорит следующее: это значит «быть рассудительным и владеть собой (*sōphrona onta kai enkratē auton heauton*), держать под своим началом удовольствия и желания (*archein tōn hēdonōn kai epithumiōn*)»[80]. И когда в «Государстве» он рассматривает последовательно четыре основные добродетели — мудрость [sagesse], мужество, справедливость и воздержность (*sōphrosunē*) — он определяет последнюю через *enkrateia*: «воздержность (*sōphrosunē*) — это нечто вроде порядка и властвования *(kosmos kai enkrateia*) над определенными удовольствиями и желаниями»[81].

Тем не менее, хотя у этих двух слов очень близкие значения, можно все же заметить, что они не являются точными синонимами. Они отсылают к несколько отличающимся друг от друга типам отношения к себе. Добродетель *sōphrosunē* описывается скорее как некое очень общее состояние, благодаря которому человек будет «обходиться как должно и с богами и с людьми», то есть будет не только воздержан, но и благочестив и справедлив, а также мужественен[82]. Для *enkrateia*, напротив, характерна активная форма власти над собой [maîtrise de soi], которая дает возможность сопротивляться и бороться и обеспечивать свое господство в области желаний и удовольствий. Аристотель был первым, полагает Х. Норт, кто последовательно различал *sōphrosunē* и *enkrateia*[83]. *Sōphrosunē* в «Никомаховой этике» характеризуется тем, что субъект намеренно выбирает принципы действия, согласные с разумом, что он способен следовать им и применять их, что он в своем поведении держится правильной «середины» между нечувствительностью и излишеством (середины, которая не есть равноудаленность, поскольку на самом деле благоразумие [tempérance][84]* гораздо дальше отстоит от последнего, нежели от первого) и что он получает удовольствие от умеренности, которую и демонстрирует. Понятию *sōphrosunē* противостоит распущенность (*akolasia*), когда человек добровольно, делая сознательный выбор, следует дурным принципам, отдаваясь любым желаниям, вплоть до малейших, и получая удовольствие от этого дурного поведения;

распущенный не заслуживает сожаления и не способен исцелиться. *Enkrateia* с противостоящей ей *akrasia* располагается по оси борьбы, сопротивления, поединка; она есть сдержанность, напряженность, «воздержность» [«continence»]; *enkrateia* господствует над удовольствиями и желаниями, но ей необходимо постоянно бороться и побеждать. В отличие от «благоразумного», «воздержный» испытывает не только те удовольствия, что согласны с разумом; но он уже не позволяет им увлечь себя, и его заслуга еще более велика оттого, что желания эти сильны. Соответственно, *akrasia* не есть, как распущенность, намеренный выбор дурных принципов; скорее ее можно уподобить тем городам, что имеют хорошие законы, но неспособны эти законы применять. Невоздержный дает увлечь себя против своей воли и вопреки своим собственным разумным принципам — либо потому что у него не хватает силы, чтобы употребить их в дело, либо потому что он недостаточно все продумал; именно поэтому невоздержный может исцелиться и достичь власти над собой[85]. В этом смысле *enkrateia* является условием *sōphrosunē*; это форма работы и контроля, которые человек должен осуществлять над самим собой, чтобы стать благоразумным (*sōphrosōn*).

Во всяком случае, в целом термин *enkrateia* в словаре классической эпохи связан, очевидно, с динамикой определенного господства [domination] человека над самим собой и с усилием, которого оно требует.

1. Это осуществление [exercice] господства предполагает, прежде всего, особое агонистическое отношение. Об этом в «Законах» Афинянин напоминает Клинию: как человек, обладающий даже самыми лучшими задатками храбрости, «не станет по отношению к добродетели и наполовину тем, кем он должен бы стать», если он «не упражнялся и неопытен» в борьбе с различного рода страхами, точно так же вряд ли станет благоразумным (*sōphrōn*) тот, кто «не боролся с множеством удовольствий и желаний (*pollais hēdonais kai epithumiais diamemachēmenos*) и не одерживал победу благодаря разуму, упражнению [exercice], искусству (*logos*, *ergon*, *technē*), будь то в играх или в серьезном деле»[86]. Почти в тех же словах аргументировал свой тезис Антифонт софист: «Не назовешь мудрым (*sōphrōn*) того, кто ни разу не пожелал безобразного и дурного, кто ни разу не отведал таких вещей; ибо в таком случае нет ничего, над чем такой человек одержал бы верх (*kratein*) и что ему позволило бы ему проявить себя добродетельным человеком (*kosmios*)»[87]. Вести себя морально можно, только заняв по отношению к удовольствиям позицию единоборства. *Aphrodisia*, как мы видели, становятся не только возможными, но и желательными благодаря определенной игре сил, имеющих естественное происхождение и естественные цели, но — из-за присущей им энергии — потенциально тяготеющих к бунту и чрезмерности. Использовать эти силы умеренно, в соответствии с тем, как подобает, можно, только если мы способны проти-

востоять им, не поддаваться их натиску и подчинять их себе. Конечно, необходимость идти на столкновение с ними связана с тем, что это — низшие влечения [appétits inférieurs]; они, подобно чувству голода и жажде, общие у нас и у животных[88]. Но их низший по природе характер сам по себе не был бы причиной, по которой с ними нужно сражаться, если бы не существовало опасности, что они, победив все остальное, распространят свое господство на всего человека и, в конце концов, сделают из него раба. Иными словами, необходимость в «полемической» установке по отношению к самому себе вызвана не внутренней природой этих сил, не какой-то их принципиальной порочностью, но их потенциальным превосходством и их стремлением к господству. Основу морального поведения в сфере удовольствий определяет сражение за власть [pouvoir]. Такое понимание *hēdonai* и *epithumiai* как грозной и враждебной силы и соответственная организация [constitution] индивидом самого себя в качестве их бдительного соперника, бросающего им вызов, вступающего с ними в поединок и стремящегося их покорить, проявляется в целом ряде выражений, которые традиционно используются для характеристики воздержности [tempérance] и невоздержности [intempérance]: противостоять удовольствиям и желаниям, не уступать им, выдерживать их натиск или, наоборот, позволять им увлечь себя[89]; побеждать их или быть побежденным ими[90]; быть вооруженным или оснащенным против них[91]. Это понимание выражается

также такими метафорами, как метафора борьбы, которую нужно вести с вооруженным противником[92], или метафора акрополя души, который пытаются захватить неприятельские войска и который должен защищать себя с помощью надежного гарнизона[93], или еще метафора трутней, которые нападают на разумные и умеренные желания, убивают их и гонят прочь[94], если человеку не удается от них избавиться. Оно проявляется также в ряде образов, таких, как тема диких сил желания, которые завладевают душой во время сна, если душа не умеет защищаться и не принимает заранее необходимых мер предосторожности[95]. Отношение к желаниям и удовольствиям рассматривается как отношение противоборства; необходимо взять на себя роль их противника и занять соответствующую позицию, либо по модели солдата, ведущего сражение, либо по модели борца, участвующего в атлетическом состязании. Не будем забывать, что Афинянин из «Законов», говоря о необходимости обуздывать три главных и самых сильных вожделения [appétits], призывает использовать «поддержку муз и богов, председательствующих на состязаниях (*theoi agōnioi*)»[96]. Долгая традиция духовной борьбы, облекавшейся впоследствии в столь разнообразные и многочисленные формы, уже вполне ясно обозначилась в греческой классической мысли.

2. Это отношение схватки с противниками есть также агонистическое отношение с самим собой.

Сражение, которое человек должен вести, победа, которую необходимо одержать, поражение, которое он рискует потерпеть, — все это процессы и события, имеющие место между самим собой и собой [entre soi et soi]. Противники, с которыми человек должен вести борьбу, находятся не просто в нем или в максимальной близости от него; они являются частью его самого. Конечно, следует учитывать различные теоретические построения, предложенные в отношении этой дифференциации между той частью себя, что должна побеждать в сражении, и той, что должна быть побеждена. Части души, которые должны находиться в определенном иерархическом отношении друг с другом? Тело и душа, понятые как две реальности, имеющие разное происхождение, одна из которых должна стремиться к тому, чтобы освободиться от другой? Силы, устремленные к разным целям и противостоящие друг другу, подобно двум коням в одной упряжке? — И однако, для того чтобы определить общий стиль этой «аскетики», необходимо, в любом случае, выделить то обстоятельство, что противник, с которым должно вести сражение, как бы ни был он далек по своей природе от того, что может представлять собой душа, или разум, или добродетель, не является какой-то принципиально иной, онтологически чуждой силой. Принципиальная связь между похотью, половым вожделением в самых скрытых и коварных его формах, и присутствием Другого с его уловками и способностью вводить в заблуждение — такова будет одна из

основных черт христианской этики плоти. Напротив, в этике *aphrodisia* необходимость борьбы и ее основная трудность связаны с тем, что эта борьба разворачивается как поединок с собой; сражаться с «желаниями и удовольствиями» — значит мериться силами с самим собой.

В «Государстве» Платон обращает внимание на то, насколько странным, немного смешным и одновременно банальным является привычное выражение, к которому он, впрочем, сам неоднократно прибегает[97] — сказать о человеке, что он «сильнее» или «слабее» самого себя (*kreittōn, hēttōn heautou*). Действительно, утверждение, что кто-то сильнее самого себя, есть парадокс, потому что из него следует, что тот же человек должен быть одновременно и в силу того же самого факта слабее самого себя. Но, по словам Платона, это выражение все-таки осмысленно, потому что оно предполагает, что мы различаем две части души, лучшую и худшую, и что, говоря о победе себя над собой (или о соответствующем поражении), мы встаем на точку зрения первой, лучшей части: «Когда часть, являющаяся по природе лучшей держит под своей властью худшую, это обозначают с помощью выражения «быть сильнее самого себя», и это — похвала. Когда же, напротив, из-за дурного воспитания или неправильного окружения лучшая часть, будучи слабее, оказывается побежденной силами худшей, тогда о человеке, находящемся в таком состоянии, говорят (и это упрек и порицание), что он — раб самого себя, и называют его не-

воздержным»[98]. Уверенность в том, что этот антагонизм отношения себя к себе должен структурировать этическую позицию человека в отношении желаний и удовольствий, ясно выражена в начале «Законов»: причина, по которой в каждом государстве должно быть руководство и законы, заключается в том, что все государства, даже в состоянии мира, ведут войну друг с другом; точно так же, нужно понимать, что если «в общественной жизни каждый человек для любого другого человека есть враг», то в частной жизни «в отношении себя каждый враг самому себе»; и из всех побед, которые только можно одержать, «первой и славнейшей» является та, которую одерживают «над самим собой», в то время как «самое постыдное» из поражений, «самое презренное», — это «быть побежденным самим собой»[99].

3. Такая «полемическая» позиция по отношению к самому себе нацелена на результат, совершенно естественным образом выражающийся в терминологии победы — победы, которая, как говорится в «Законах», намного прекраснее, чем те, что одерживаются в палестре и во время состязаний[100]. В некоторых случаях эта победа характеризуется полным искоренением или изгнанием желаний[101]. Но гораздо чаще она определяется установлением прочного и стабильного состояния господства [domination] самого себя над собой. Острота желаний и удовольствий не исчезает, но воздержный [le sujet tempérant] в любой момент имеет над ней власть [maîtrise], достаточно полную, чтобы не поддаться насилию не-

обузданной страсти. Знаменитое испытание Сократа, способного не поддаться попыткам Алкивиада соблазнить его, не показывает Сократа «очистившимся» от всякого желания по отношению к юношам; оно делает зримой его способность не уступать желанию тогда, когда он того хочет, и точно так, как он хочет. Христиане подвергнут это испытание порицанию, ибо оно свидетельствует о наличии и поддержании желания — что, с их точки зрения, аморально. Но задолго до них Бион Борисфенский высмеивал его, говоря, что, если Сократ желал Алкивиада, то воздерживаться было глупостью с его стороны, а если никакого желания он не испытывал, то и заслуги в этом никакой нет[102]. Сходным образом в разборе у Аристотеля *enkrateia*, определяемая как обладание [maîtrise] и победа, предполагает наличие желаний, и ее ценность только увеличивается, если ей удается добиться господства [dominer] над желаниями, которые по-настоящему сильны[103]. Даже сама *sōphrosunē*, которую Аристотель называет состоянием добродетели, предполагает не подавление желаний, но господство над ними. Аристотель отводит ей промежуточное место между распущенностью (*akolasia*), когда человек полностью отдается своим удовольствиям, и бесчувственностью (*anaisthēsia*) — встречающейся, впрочем, исключительно редко — когда человек вообще не испытывает удовольствия; благоразумный [le tempérant] — это не тот, кто избавился от желаний, но тот, кто желает «умеренно и не сильнее, чем следует, и не тогда, когда не следует»[104].

Добродетель в применении к удовольствиям рассматривается не как состояние цельности [état d'intégrité], но как определенное отношение господства [domination] и власти [maîtrise]; об этом свидетельствуют термины, которые — как в текстах Платона, так и у Ксенофонта, Диогена, Антифонта или Аристотеля — используются для определения воздержности [tempérance]: «господствовать над желаниями и удовольствиями», «осуществлять над ними власть [pouvoir]», «руководить ими» (*kratein*, *archein*). Диоген Лаэртский приводит соответствующий афоризм, принадлежащий Аристиппу, — при том что у последнего была своя теория удовольствия, которая довольно сильно отличалась от теории Сократа: «Лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им (*to kratein kai mē hēttasthai hēdonōn ariston, ou to mē chrēsthai*)»[105]. Иными словами, для того чтобы конституировать себя в качестве воздержного и добродетельного субъекта действия в использовании своих удовольствий, человек должен установить с собой отношение типа «господство — послушание», «руководство — подчинение», «властвование [maîtrise] — покорность» (и это отношение иного типа, нежели то, что установится впоследствии в христианской духовности; там это будет: «прояснение — отречение», «расшифровывание — очищение»). Это то, что можно было бы назвать «самократической» [«héautocratique»] структурой субъекта в моральной практике удовольствий.

4. Эта самократическая форма разрабатывается на основе нескольких моделей. Так, у Платона это может быть конная упряжка и возничий, у Аристотеля — ребенок и взрослый (наша способность желать должна быть приведена в согласие с предписаниями разума, «так же, как нужно, чтобы ребенок жил, повинуясь предписаниям воспитателя»[106]). Но чаще ее привязывают к двум другим важным схемам. Это, во-первых, схема домашнего уклада жизни; как дом с домочадцами можно содержать в должном порядке, только когда в нем соблюдается иерархия и уважается авторитет хозяина, так и человек будет воздержным в той мере, в какой он сумеет руководить своими желаниями, как слугами. Невоздержность в этом случае может соответственно восприниматься как хозяйство, находящееся в плохом управлении. В начале «Домостроя» — книги, в которой речь идет как раз о роли хозяина дома и об искусстве управлять своей супругой, своим имуществом и своими слугами, — Ксенофонт описывает неупорядоченную душу; это одновременно и контр-пример к тому, чем должен быть хорошо организованный дом, и портрет одного из тех дурных хозяев, которые, будучи неспособны управлять самими собой, доводят свое хозяйство до полного разорения; в душе невоздержного человека «скверные» и «суровые» господа — речь идет о любви к вкусной еде, пьянстве, сладострастии, тщеславии — превращают в раба того, кто должен был бы руководить, заставляют его работать на них, пока он молод, и готовят ему убогую старость[107].

Во-вторых, для определения того, что такое воздержность, прибегают также к модели гражданской жизни. Можно вспомнить известную платоновскую тему — уподобление желаний волнующимся народным низам, постоянно пытающимся взбунтоваться, если держащая их узда недостаточно натянута[108]. А принцип строгого соответствия между человеком и полисом, на котором основана вся логика размышлений в «Государстве», позволяет Платону подробно развить «гражданскую» модель воздержности и ее противоположности. Этика удовольствий является здесь предметом того же порядка, что и политическая структура: «Раз отдельный человек подобен государству, то в нем необходимо должен быть тот же порядок»; и человек будет невоздержным тогда, когда у него нарушена структура власти, *archē*, дающая возможность побеждать, держать в подчинении (*kratein*) низшие силы; тогда «душа его преисполнена рабством и низостью, те же ее части, которые были наиболее порядочными, находятся в подчинении, а господствует лишь малая ее часть, самая порочная и неистовая»[109]. В конце предпоследней книги «Государства», описав модель идеального полиса, Платон признает, что философ не сможет найти на земле столь совершенные государства и принять участие в их делах; но в то же время, добавляет он, «парадигма» государства находится на небе, и доступна каждому, желающему созерцать ее. И философ, глядя на нее, сможет «наладить свой собственный строй» (*heauton katoikizein*): «неважно, есть ли

где-нибудь на земле такое государство, и будет ли оно создано; он будет следовать законам этого, и только этого государства»[110]. Индивидуальная добродетель должна структурироваться как полис.

5. Чтобы вести такую борьбу, необходима тренировка. Метафора поединка, спортивного состязания или сражения служит не только для того, чтобы обозначить природу отношения человека к желаниям и удовольствиям, к их силе, всегда готовой к восстанию и бунту; она относится также к специальной подготовке, дающей возможность выстоять в этом противоборстве. Платон подчеркивает: человек не сможет противостоять им и побеждать их, если он *agumnastos*[111]. Упражнение в этих вещах не менее важно, чем в любой другой области, где необходимо обучиться технике; *mathēsis* сам по себе не достаточен, если он не опирается на определенную тренировку, *askēsis*. Здесь мы сталкиваемся с одним из основных положений сократовского учения. Это положение не отрицает тезис, согласно которому невозможно совершать зло добровольно и зная, что это зло; оно сообщает этому знанию [savoir] определенную форму, не сводящуюся только к знанию [connaissance] принципа. Ксенофонт, обсуждая выдвинутые против Сократа обвинения, специально подчеркивает, что его учение отличается от учения тех философов — или людей, «называющих себя философами» — которые полагают, что если человек узнал, что значит быть справедливым и воздержным

(*sōphrōn*), он уже никогда не сможет стать несправедливым и распущенным. Вслед за Сократом Ксенофонт критикует эту теорию: если человек не упражняет свое тело, он не может исполнять работу тела (*ta tou sōmatos erga*); аналогичным образом, если человек не упражняет душу, он не может исполнять работу души. Он оказывается неспособным «ни делать того, что нужно делать, ни воздерживаться от того, от чего нужно воздерживаться»[112]. Поэтому Ксенофонт не хочет, чтобы Сократа считали ответственным за плохое поведение Алкивиада. Последний никак не пострадал от того, чему его учил Сократ; но после того как он стал пользоваться успехом у мужчин и у женщин, после того, как добился уважения и первенства у народа, он поступил так, как нередко поступают атлеты: одержав победу и достигнув первенства, он решил, что теперь может «манкировать упражнениями (*amelein tēs askēseōs*)»[113].

Платон будет часто использовать этот сократический принцип *askēsis*'а. Он будет описывать сцены, в которых Сократ доказывает Алкивиаду и Калликлу, что им следует умерить свои амбиции и что они не должны заниматься делами государства и управлять другими, если предварительно они не освоили то, что необходимо освоить, и если у них нет соответствующей тренировки: «После того как мы вместе посвятим на практике достаточно времени этому упражнению (*askēsantes*), мы сможем тогда уже, если сочтем нужным, взяться за политику»[114]. И он соединит это требование практики и упражнения с

необходимостью заниматься самим собой; *epimeleia heautou*, внимание к себе [application à soi], являющееся предварительным условием для того, чтобы заниматься другими и управлять ими, включает в себя не только необходимость знания (необходимость познать то, чего мы не знаем, необходимость познать сам факт того, что мы ничего не знаем, необходимость познать то, чем мы являемся), но и требование деятельно заботиться о самом себе, упражняться и преобразовывать себя[115]. В учении и практике киников также придается очень большое значение *askēsis*'у — в такой мере, что вся жизнь киника целиком может выглядеть неким постоянным упражнением. Диоген настаивал на том, что необходимо упражнять одновременно и тело и душу: каждый из этих двух видов упражнений «бессилен без другого; здоровье и сила не менее важны, чем все остальное, поскольку то, что связано с телом, связано также и с душой»[116]. Эта двойная тренировка преследует двойную цель: с одной стороны, она должна дать человеку возможность без страданий переносить нужду и лишения, когда таковые выпадают ему на долю; с другой стороны, постоянно ограничивая удовольствия, она должна направлять их только на элементарное удовлетворение потребностей. Такое упражнение есть одновременно редукция к природе, победа над собой и природная экономия жизни, в которую допущены только истинные наслаждения: «Без упражнения, говорил Диоген, в жизни ничего невозможно сделать, а благодаря упражнению человек

может превозмочь все (*pan eknikēsai*). Не предаваясь более пустым и ничтожным трудам и упражняясь в согласии с природой, мы могли бы и должны были бы жить счастливо <...>. Само презрение к удовольствию, если бы мы упражнялись, принесло бы нам огромное наслаждение. Как люди, привыкшие к жизни, полной удовольствий, страдают, когда им приходится жить по-другому, так и те, кто упражнялся и не боится трудностей, с легкостью пренебрегают удовольствиями (*hēdion autōn ton hēdonōn kataphronousi*)»[117].

Важность упражнения не будет позабыта в последующей философской традиции. Наоборот, эта тема получит значительное развитие: увеличится количество упражнений, будут определены их процедурные аспекты, их цели и возможные варианты; будет обсуждаться их эффективность; *askēsis* в различных его формах (тренировка, созерцание, мысленное испытание, исследование совести [examen de conscience], контроль представлений) начнут преподавать, и он станет одним из основных инструментов духовного наставничества [direction d'âme]. Однако в текстах классической эпохи, напротив, весьма мало говорится о конкретной форме, которую может принимать моральный *askēsis*. Пифагорейская традиция признавала, очевидно, целый ряд упражнений: режим питания, вечернее размышление над совершенными за день ошибками, или еще медитативные практики, которые должны предшествовать отходу ко сну, предотвращать дурные сны и способ-

ствовать возможному появлению образов, идущих от богов; Платон, впрочем, дает точное указание относительно этой вечерней духовной подготовки в том месте «Государства», где он упоминает об опасности, которую несут с собой желания, всегда готовые заполнить и подчинить себе душу[118]. Но если исключить эти пифагорейские практики, мы нигде не найдем специализированных описаний *askēsis*'а как упражнения в воздержности [continence] — ни у Ксенофонта, ни у Платона, ни у Диогена, ни у Аристотеля. Это объясняется, очевидно, двумя причинами. Первая состоит в том, что упражнение понимается здесь как сама практика того, в чем следует упражняться; по сравнению с целью, которую необходимо достичь, у упражнения нет никакой собственной специфики. С помощью тренировки человек приучает себя к поведению, которого и нужно будет придерживаться впоследствии[119]. Поэтому Ксенофонт хвалит спартанское воспитание: детей здесь учат стойко переносить голод, нормируя и ограничивая пищу; переносить холод их учат, давая им из одежды только одну накидку; страдание их учат переносить, подвергая их физическим наказаниям, а практиковать воздержность — приучая к строжайшей скромности в манере держать себя (ходить по улицам, сохраняя молчание, опустив взгляд в землю и убрав руки под накидку)[120]. Сходным образом Платон говорит об испытаниях в храбрости, которым следовало бы подвергать молодых людей, придумывая для них ненастоящие опасности; это средство

могло бы помочь выработать у них соответствующую привычку и прекрасные навыки, и одновременно позволило бы судить об их достоинстве: «подобно тому как жеребят гоняют под шум и крик, чтобы подметить, пугливы ли они, так и юношей надо подвергать сначала чему-нибудь страшному, а затем, для перемены, приятному»; таким способом их можно испытать «гораздо тщательнее, чем золото в огне: так выяснится, не поддается ли юноша обольщению, во всем ли он благопристоен, хороший ли он страж как самого себя, так и мусического искусства, которому он обучался»[121]. В «Законах» Платон пойдет еще дальше и будет грезить о наркотическом средстве, которое еще не успели изобрести; тому, кто принял бы такой наркотик, все вещи тут же начинали бы казаться ужасающими. Это средство можно было бы использовать, упражняя с его помощью храбрость — или в одиночестве, если кто-то считает, что «не должно показываться, пока не усовершенствуешься», или в группе и даже на публике «вместе со многими сотрапезниками», чтобы показать, что испытуемый способен одержать верх над «силой неизбежного действия напитка»[122]. Пиры дозволяются и организуются на основе именно этой искусственной и идеальной модели в качестве своего рода упражнений в воздержности [tempérance]. Аристотель говорит об этом словами, свидетельствующими о наличии круговой связи между моральным обучением и добродетелью, которой человек обучается: «Ведь воздерживаясь от удовольствий, мы становимся благо-

разумными [tempérant], а становясь такими, лучше всего способны от них воздерживаться»[123].

Вторая причина, которой можно объяснить, почему не существует отдельного искусства упражнения души, связана с тем фактом, что власть над собой [maîtrise de soi] и власть над другими [maîtrise des autres] рассматриваются как вещи, имеющее одну и ту же форму; если человек должен управлять самим собой подобно тому, как он управляет своим домом и играет отведенную ему роль в полисе, то отсюда следует, что обучение личным добродетелям — и особенно *enkrateia* — не отличается по своей природе от обучения, позволяющего одерживать верх над другими гражданами и руководить ими. Одно и то же обучение должно сделать человека способным одновременно к добродетели и к власти [pouvoir]. Руководить самим собой, осуществлять управление домом, участвовать в (у)правлении [gouvernement] полисом — три практики одного и того же типа. Характерные для этих трех «искусств» взаимозависимость, изоморфизм, а также хронологическая последовательность их применения в жизни конкретного человека хорошо показаны в «Домострое» Ксенофонта. Юный Критобул утверждает, что отныне он в состоянии властвовать над собой и не позволять желаниям и удовольствиям одерживать над ним верх (а Сократ напоминает ему, что желания и удовольствия подобны слугам, которых необходимо держать под своей властью); следовательно, пришло время жениться и вместе с супругой взять на себя

руководство домом. Ксенофонт многократно подчеркивает, что это управление домом, понятое как управление домашним хозяйством и землями, поддержание и развитие своего достояния, представляет собой, в случае, если человек занимается этим, как подобает, превосходную физическую и нравственную тренировку для тех, кто стремится хорошо выполнять свои гражданские обязанности, укреплять свое влияние и общественный авторитет, брать на себя руководство. В общем случае, все, что может послужить для политического воспитания человека как гражданина, будет служить ему и в тренировке добродетели — и наоборот; одно неразрывно связано с другим. Моральный *askēsis* входит в *paideia* свободного человека, который должен играть определенную роль в полисе и в отношении других граждан. Моральный *askēsis* не предполагает, таким образом, никаких отдельных техник и процедур; гимнастика и тренировка выносливости, музыка и обучение мужественным и сильным ритмам, практика охоты и ношения оружия, забота об умении держать себя на людях, обретение *aidōs*, вследствие чего человек уважает самого себя через уважение, которое он адресует другому — все это есть одновременно образование человека, который будет полезен полису, и моральное упражнение для того, кто хочет владеть самим собой. Когда Платон говорит о рекомендуемых им испытаниях искусственным страхом, он видит в них средство выделить из числа молодых людей тех, кто сможет принести максимум пользы

«и себе, и государству»; именно они будут отобраны, чтобы править: «Мы поставим правителем и стражем государства того, кто, последовательно пройдя через все испытания в детстве, юности и зрелом возрасте, остался безупречен (*akēratos*)[124]. А когда Афинянин в «Законах» пытается определить, что, с его точки зрения, есть *paideia*, он характеризует ее как то, что формирует, что «с детства ведет к добродетели» и к тому, чтобы «страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим согласно справедливости подчиняться или же властвовать»[125].

Одним словом, можно сказать, что в греческой классической мысли тема *askēsis*'а как практической тренировки, необходимой для того, чтобы человек смог конституировать себя в качестве морального субъекта, занимает важное место и, более того, настойчиво акцентируется — по крайней мере, в традиции, идущей от Сократа. В то же время, эта аскетика не организуется и не рассматривается как корпус особых практик, складывающихся в некое специфическое искусство души с собственными техниками, процедурами, рецептами и предписаниями. С одной стороны, она не отличается от собственно практики добродетели; она предваряет последнюю, представляя собой просто ее повторение. С другой стороны, она использует те же упражнения, что используются и для формирования гражданина: владеющий собой и властвующий над другими [maître de soi et des autres] формируются параллельно и одно-

временно. Довольно скоро эта аскетика начнет движение к независимости или, как минимум, к частичной и относительной автономии. Этот процесс будет иметь два аспекта. Упражнения, позволяющие управлять самим собой, отделятся от обучения, необходимого для того, чтобы управлять другими. Одновременно, упражнения в их собственной форме упражнений отделятся от добродетели, умеренности, воздержности, для которых они служат тренировкой; соответствующие процедуры (испытания, проверки, наблюдение за собой) начнут складываться в особую технику, более сложную, нежели простое повторение морального поведения, к которому они ведут. Искусство себя начнет приобретать собственные черты, отличающие его как от *paideia*, определяющего его контекст, так и от морального поведения, выступающего в качестве его цели. Но для греческой мысли классической эпохи «аскетика», позволяющая конституировать себя в качестве морального субъекта, полностью, включая саму ее форму, принадлежит практике [exercice] добродетельной жизни, которая является также жизнью «свободного» человека в полном, позитивном и политическом смысле слова.

4

Свобода и истина

1. «Скажи мне, Евфидем, как ты думаешь, свобода — прекрасное, великое достояние как отдельного человека, так и целого государства? — Как нельзя более, отвечал Евфидем. — Так вот кто находится под властью чувственных наслаждений [plaisirs du corps] и из-за них не может поступать наилучшим образом, тот, по-твоему, свободен? — Никоим образом, отвечал Евфидем»[126].

Sōphrosunē, состояние, которого человек старается достичь благодаря постоянно упражняемому умению владеть собой и сдержанности в практике удовольствий, характеризуется как свобода. Если умение управлять желаниями и удовольствиями представляется столь важным, если правильное их использование имеет столь существенный моральный вес, то дело здесь не в необходимости сохранить или вновь обрести некую изначальную невинность; в общем случае — исключая, конечно, пифагорейскую традицию — задача здесь не в том, чтобы сберечь чистоту[127]; задача в том, чтобы быть свободным и иметь возможность остаться свободным и впредь. В этом можно видеть доказательство того, — если необходимость в таких доказательствах еще остается, — что свобода в греческой мысли понимается не про-

сто как независимость всего полиса как целого в ситуации, когда граждане являются лишь составными элементами, не имеющими индивидуальности и собственного внутреннего мира. Свобода, об учреждении и защите которой идет речь, — это, конечно, свобода граждан в их совокупности, но одновременно это, для каждого в отдельности, определенная форма отношения человека к самому себе. Организация полиса, характер законов, формы воспитания, способ действия правителей — все это, естественно, важные факторы, влияющие на поведение граждан. Но, в свою очередь, свобода индивидов, понятая как власть [maîtrise], которую они способны осуществлять над самими собой, необходима для государства как целого. Аристотель говорит в «Политике»: «Государство добродетельно в соответствии с тем, что граждане, участвующие в управлении государством, сами добродетельны; но в нашем государстве все граждане участвуют в управлении. Следовательно, необходимо рассмотреть, каким образом человек становится добродетельным. Ибо даже если бы оказалось возможным, чтобы вся совокупность граждан как целое была бы добродетельна, при том что никто из них в отдельности не был бы добродетелен, все же следовало бы предпочесть добродетель индивидуальную, поскольку добродетель совокупности всех как целого логически следует из добродетели каждого гражданина»[128]. Позиция человека по отношению к самому себе, то, как он обеспечивает свою собственную свободу по отношению к своим

желаниям, форма власти [souveraineté], которую человек осуществляет над собой, — все это является конститутивным элементом счастья и упорядоченности полиса.

Эту индивидуальную свободу не следует, однако, понимать как независимость в смысле свободы воли. Ее противоположностью и обратной по отношению к ней полярностью является не природный детерминизм и не воля некой всемогущей инстанции; ее противоположность — рабство, причем рабство, в котором человек находится сам у себя. Быть свободным по отношению к удовольствиям — значит не быть у них на службе, не быть их рабом. Опасность, которую несут с собой *aphrodisia*, — это в гораздо большей степени рабская зависимость, нежели нечистота. Диоген говорил, что, как слуги в рабстве у своих господ, так и безнравственные люди в рабстве у своих желаний (*tuos de phaulous tais epithumiais douleuein*)[129]. От этой рабской зависимости Сократ предостерегает Критобула в начале «Домостроя»[130] и Евфидема в одном из диалогов «Воспоминаний о Сократе», представляющем собой своего рода гимн воздержности, понятой как свобода: «Верно, ты находишь, что свобода состоит в том, чтобы поступать наилучшим образом, а потому иметь господ, мешающих поступать так, считаешь отсутствием свободы? — Совершенно верно, отвечал Евфидем. — Значит, невоздержные люди кажутся тебе совершенно несвободными? <...> — А какое рабство, по-твоему, наихудшее? — По-моему, рабство у самых злых гос-

под, отвечал Евфидем. – Значит, невоздержные находятся в наихудшем рабстве? <...> — Ты хочешь сказать, по-видимому, Сократ, что человеку, не могущему бороться с чувственными наслаждениями, совершенно чужда всякая добродетель? – Да, Евфидем, отвечал Сократ, чем же отличается человек невоздержный от животного самого неразумного?»[131].

Но эта свобода есть нечто большее, чем не-рабство и чем высвобождение, которое могло бы сделать человека независимым от всякого внешнего или внутреннего принуждения. В своей полной и позитивной форме она есть власть [pouvoir], которую человек осуществляет над самим собой в единстве с властью, которую он осуществляет над другими. Действительно, тот, кто по своему статусу находится в подчинении у других, не может сам задавать себе принцип своей воздержности; ему достаточно подчиняться приказам и предписаниям, которые ему будут давать другие. Платон поясняет это применительно к человеку, занимающемуся ремеслами и ручным трудом: в нем есть нечто низкое и неблагородное, поскольку лучшая часть его души «по природе так слаба, что ему не под силу управляться с животными, которые у него внутри, он заискивает перед ними и способен учиться единственно тому, как их ублажать». Но что делать, если требуется, чтобы этим человеком руководило разумное начало, подобное тому, «которое управляет лучшими людьми»? Единственное средство – подчинить его авторитету и власти такого лучшего человека: «Ему следует сделать-

ся рабом того, у кого божественное начало является господствующим»[132]. В свою очередь, тот, кто должен руководить другими, должен быть способен осуществлять совершенное руководство [autorité] в отношении самого себя — поскольку в его положении и имея такую власть, можно легко удовлетворять все свои желания и, следовательно, впасть в полную зависимость от них, но одновременно и потому, что распущенность в его поведении непосредственно отзывается на всех остальных и в коллективной жизни полиса. Чтобы не впадать в чрезмерность и не совершать насилия, чтобы избежать двойной опасности — тирании (над другими) и тиранизированной (желаниями) души — осуществление политической власти требует (в качестве своего собственного принципа внутренней регуляции) власти [pouvoir] над собой. Воздержность, понятая как один из аспектов власти [souveraineté] над собой, является не в меньшей степени, чем справедливость, мужество и рассудительность, отличительной добродетелью того, кто должен осуществлять начало над другими. Наиболее царственный человек — царь самого себя (*basilikos, basileuōn heautou*)[133].

Отсюда — роль, которую в морали удовольствий играют два образа, выступающих в качестве наиболее ярких моральных примеров. С одной стороны, тиран как образец дурного: он неспособен справиться со своими страстями; он поэтому всегда склонен к злоупотреблениям своей властью и к насилию (*hubrizein*) по отношению к своим подданным; он

вызывает смуту в своем государстве и сталкивается с тем, что граждане восстают против него. Половые злоупотребления деспота, который принимается бесчестить детей граждан — мальчиков и девочек — часто приводятся в качестве первичной причины заговоров с целью свержения тирании и восстановления свободы. Так было с Писистратидами в Афинах, с Периандром в Амбракии и с другими, кого Аристотель упоминает в книге V «Политики»[134]. Этому образу противопоставляется позитивный образ правителя, способного к осуществлению строгой власти [pouvoir] над собой в единстве с властной функцией, которую он осуществляет по отношению к другим; его власть [maîtrise] над собой умеряет его власть над другими. Таков Кир у Ксенофонта; больше, чем кто бы то ни было, он мог бы злоупотреблять своим могуществом и, тем не менее, при своем дворе он всегда демонстрировал способность владеть своими чувствами: «Поступая таким образом, Кир добился при своем дворе строгого [рангового] порядка, когда худшие спешили уступить лучшим и все относились друг к другу с учтивостью и уважением»[135]. Сходным образом, Никокл у Исократа, с похвалой отзываясь о собственной воздержности и супружеской верности, ссылается на требования, вытекающие из его политического статуса: как мог бы он рассчитывать на то, что заставит других подчиняться, если он не может добиться подчинения от своих собственных желаний?[136]. Слова, которые использует Аристотель, рекомендуя абсолютному суверену не преда-

ваться безоглядному распутству, относятся к регистру осторожности. Властителю следует учитывать, что порядочные люди дорожат своей честью; поэтому было бы неосторожностью с его стороны подвергать их унижению телесными наказаниями. Он должен воздерживаться от бесстыдства и «насилий по отношению к молодежи». «Пусть в интимных отношениях с молодыми людьми им движет чувство, а не мысль о том, что ему все позволено, и вообще, пусть все, что может быть сочтено за бесчестье, он искупает предоставлением бóльших почестей»[137]. Можно напомнить также, что именно в этом заключалась суть спора между Сократом и Калликлом. Тех, кто правит другими людьми, — как следует их рассматривать по отношению к ним самим, — как правителей или как тех, кем правят, как «властителей или подвластных (*archontas ē archomēnous*)»? При этом быть правителем над самим собой означает быть *sōphrōn* и *enkratēs*, иными словами, «руководить своими удовольствиями и желаниями»[138].

Придет время, когда в качестве парадигмы, иллюстрирующей добродетель пола, чаще всего станут использовать парадигму женщины или девушки, обороняющейся от атак мужчины, обладающего над ней полной властью; сбережение чистоты и девственности, верность обязательствам и обетам будут составлять типовое свидетельство добродетели. Конечно, нельзя сказать, что этот образ совсем незнаком античности; но для греческой мысли мужчина, начальник, господин [maître], способный быть господином

над собственными вожделениями в момент, когда его власть над другим дает ему возможность пользоваться ситуацией по своей прихоти, есть, очевидно, более точная модель того, чем является по своей природе добродетель воздержности.

2. То, что утверждается посредством этой концепции властвования [maîtrise] как активной свободы, есть «мужественный» характер воздержности. Как в доме должен распоряжаться мужчина, как в полисе власть должны осуществлять не рабы, не дети, не женщины, но мужчины и только мужчины, точно так же в отношении себя самого каждый должен демонстрировать свои качества мужчины. Власть над собой [maîtrise de soi] есть способ быть мужчиной по отношению к самому себе, то есть руководить тем, что нуждается в руководстве, принуждать к подчинению то, что самостоятельно не способно управлять собой, навязывать принципы разума тому, что этих принципов лишено; иными словами, это способ быть активным по отношению к тому, что по природе пассивно и должно оставаться таковым. В этой морали мужчин, созданной для мужчин, организация себя в качестве морального субъекта заключается в том, что от себя к себе выстраивается определенная структура мужественности; именно благодаря тому, что индивид является мужчиной по отношению к самому себе, он получает возможность сохранять контроль и управление над тем, что в практике половых отношений является мужской формой

активности в общении с другими. Точка, куда необходимо стремиться в агонистическом состязании с самим собой и в борьбе за господство над желаниями, соответствует такому положению, когда отношение к себе будет изоморфно отношениям господства, иерархии и авторитета, которые в качестве мужчины, свободного мужчины, индивид предполагает установить с теми, кто ему подчинен. И лишь при соблюдении этого условия «этической мужественности» [«virilité éthique»] индивид, следуя модели «общественной мужественности» [«virilité sociale»], сможет задать меру, подобающую в осуществлении «половой мужественности» [«virilité sexuelle»] . В использовании своих мужских удовольствий необходимо быть мужественным по отношению к самому себе в той же мере, в какой мужчина мужественен в своей общественной роли. Воздержность в полном смысле слова есть добродетель мужчины.

Это, конечно, не означает, что женщины не должны быть воздержными, что они неспособны к *enkrateia* или что им неведома добродетель *sōphrosunē*. Но у них эта добродетель всегда некоторым образом соотнесена с мужественностью. Эта референция институциональна, поскольку для женщин воздержность оказывается обязательной в связи с их зависимым, от семьи и от мужа, статусом и их детородной функцией, обеспечивающей продолжение имени, передачу по наследству имущества, дальнейшую жизнь полиса. Эта референция, кроме того, структурна, поскольку для того чтобы иметь возможность

быть воздержной, женщина должна установить с самой собой определенные отношения превосходства и господства, которые по своему типу есть отношения мужественности. Показательны слова Сократа в «Домострое» у Ксенофонта; услышав, как Исхомах восхваляет достоинства своей супруги, которую сам воспитал, Сократ заявляет: «Клянусь Герой, вот свидетельство того, что у жены твоей мужественная душа (*andrikē dianoia*)». В ответ на это Исхомах, предваряя рассказ о том, как он учил жену держать себя без кокетства, добавляет еще одну реплику, в которой прочитываются две основные составляющие этой добродетельной мужественности женщины — личная сила души и зависимость по отношению к мужчине: «Я хочу рассказать тебе еще и о других проявлениях силы ее души (*megalophrōn*) и показать, как она медленно подчинялась, услышав мои советы»[139].

Аристотель, как известно, подверг критике сократовский тезис о принципиальном единстве добродетели и, следовательно, об идентичности добродетели у мужчин и у женщин. В то же время, говоря о женских добродетелях, он не описывает добродетели, которые были бы строго женскими; добродетели, которые он признает у женщин, определяются с помощью референции к некой сущностной добродетели, обретающей полную и законченную форму у мужчины. Причину же этому Аристотель видит в том, что отношение, существующее между мужчиной и женщиной, — «политическое»: это отношение между властвующим и подчиненным. Для правиль-

ной упорядоченности этого отношения, необходимо, естественно, чтобы оба были причастны к одним и тем же добродетелям; но каждая из сторон будет причастна к ним по-своему. Начальствующий — то есть, мужчина — «обладает нравственной добродетелью во всей полноте», в то время как тому, кем управляют, — и, в частности, женщине — достаточно «обладать ею настолько, насколько это соответствует его доле участия в решении общих задач». У мужчины, таким образом, воздержность и храбрость являются полной и завершенной добродетелью «начальствования»; у женщины же это — добродетели «подчинения». Это означает, что в мужчине эти добродетели имеют реализованную и завершенную модель и одновременно принцип собственного применения[140].

Тот факт, что воздержность по структуре мужественна, имеет еще одно следствие, симметричное и обратное по отношению к предыдущему: невоздержность как противоположный полюс связана с пассивностью, которая роднит ее с женским началом. Действительно, быть невоздержным означает быть в состоянии не-сопротивления по отношению к силе удовольствий, занимать позицию слабости и подчинения; это значит быть неспособным сохранять по отношению к себе позицию мужественности, дающую возможность быть сильнее самого себя. В этом смысле мужчина, влекомый удовольствиями и желаниями, мужчина, которому свойственны не-воздержность (*akrasia*) и распущенность (*akolasia*), —

это мужчина, характер которого можно назвать женским, причем по самой сути своей в отношении его самого это справедливо еще больше, чем в отношении других. В опыте сексуальности, подобном нашему, где мужское и женское фундаментально противопоставлены друг другу, женственность мужчины воспринимается как трансгрессия, реальная или виртуальная, его половой роли. Ничто не побуждает нас назвать того или иного мужчину женоподобным на основании того, что любовь к женщинам постоянно толкает его к излишествам, — разве что мы решим проделать специальную работу, связанную с расшифровыванием и выявлением «латентной гомосексуальности», скрывающейся за его нестабильным и множественным отношением к женщинам. Для греков, напротив, принципиальной является оппозиция между активностью и пассивностью, и именно она характеризует область полового поведения как область морального позиционирования. Ясно, почему в этой ситуации мужчина может предпочесть любовные отношения с мужчинами, и никому, однако, не придет в голову заподозрить его в женственности, если он при этом активен в половых отношениях и активен в моральной власти [maîtrise] над самим собой. И наоборот, мужчина, который в недостаточной мере является хозяином над своими удовольствиями, — кого бы он при этом ни выбирал в качестве своего объекта — рассматривается как «женственный». Разграничительная линия между мужчиной мужественным и мужчиной женоподоб-

ным не совпадает с принятой у нас оппозицией между гетеросексуальностью и гомосексуальностью; она также не сводится к оппозиции между активной и пассивной гомосексуальностью. Она помечает различие в позиции по отношению к удовольствиям. И традиционные знаки этой женственности — лень, вялость, отказ от требующих хоть каких-либо усилий занятий спортом, вкус к духам и украшениям, изнеженность... (*malakia*) — будут в целом принадлежностью не того, кого в XIX веке назовут «извращенцем», но того, кто идет на поводу у манящих его удовольствий; такой человек в равной мере находится в подчинении у своих собственных аппетитов и починяется аппетитам других. Увидев прихорашивающегося пышно одетого юношу, Диоген раздражается; но он считает, что эта женская манера держать себя может свидетельствовать как о вкусе к женщинам, так и о вкусе к мужчинам[141]. Полюс нравственной негативности определяет у греков, конечно же, не любовь к обоим полам и не предпочтение своего пола другому; высшая степень нравственной негативности — быть пассивным по отношению к удовольствиям.

3. Эта свобода-власть [liberté-pouvoir], характеризующая тип бытия воздержного [tempérant] человека, не может быть понята вне определенного отношения к истине. Быть господином над своими удовольствиями и подчинять удовольствия *logos*'у — одно и то же: благоразумный [tempérant], говорит Аристо-

тель, желает лишь того, что ему «предписывает верное суждение (*orthos logos*)»[142]. Хорошо известна развившаяся на основе сократической традиции и растянувшаяся на века дискуссия о роли познания — для добродетели в целом и для воздержности в частности. Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» напоминает сократовский тезис, согласно которому невозможно разделить науку и воздержность; тем, кто упоминает о возможной ситуации, когда человек знает, что должно делать, и все-таки поступает противоположным образом, Сократ отвечает, что невоздержные всегда одновременно невежественные [ignorants], поскольку в любом случае люди, «делая выбор из представляющихся им возможностей, поступают так, как находят всего выгоднее для себя»[143]. Эти принципы будет подробно обсуждать Аристотель, но его критика вовсе не закроет дискуссию, которая будет затем продолжена в стоицизме и вокруг него. Но вне зависимости от того, допускается ли, что возможно совершать зло, зная, что это зло, и вне зависимости от типа знания, предполагаемого у людей, поступающих вопреки принципам, которые им известны, есть нечто, что не подвергается сомнению: невозможно практиковать воздержность без определенного знания, которое является, по меньшей мере, одним из принципиальных ее условий. Невозможно конституировать себя в качестве морального субъекта в использовании удовольствий, не конституируя себя одновременно в качестве субъекта познания.

Отношение к логосу в практике удовольствий описано греческой философией IV века до н. э. в трех основных формах. Во-первых, структурная форма; воздержность означает, что *logos* должен занимать в человеке позицию суверенности, что он может подчинять себе желания и способен управлять поведением. Если у невоздержного сила, которая желает, узурпирует основное место и устанавливает тиранию, то у того, кто *sōphrōn*, руководит и предписывает разум — в соответствии со свойственной человеку структурой. Разве не разуму следует править, спрашивает Сократ, ведь разум мудр и должен заботиться обо всей душе в целом? И, отталкиваясь от этого тезиса, Сократ определяет *sōphrōn*'а как человека, у которого различные части души находятся в состоянии дружбы и гармонии, когда та часть, которая правит, и те, которые подчиняются, согласно признают, что править надлежит разуму и что прочие части никоим образом не оспаривают у него право на власть [autorité][144]. И несмотря на все различия платоновского трехчастного деления души и противостоящей ей аристотелевской концепции периода «Никомаховой этики», *sōphrosunē* в этом последнем тексте характеризуется в сходных терминах превосходства разума над желанием: «у лишенного понимания стремление к удовольствию ненасытно»; это стремление будет возрастать без всякой меры, если оно, подобно ребенку, «не будет послушно и не будет под началом»; это правящее начало есть власть *logos*'а,

которой должна повиноваться «подвластная влечениям часть души» (*to ephithumētikon*)[145].

Практика *logos*'а в воздержности описывается также в инструментальной форме. Действительно, если господство над удовольствиями обеспечивает такое их использование, которое позволяет примеряться к потребностям, времени, обстоятельствам, то необходим определенный практический разум, который мог бы определить, по выражению Аристотеля, «к чему следует, как и когда следует» иметь влечение[146]. Платон подчеркивал, что как для индивида, так и для государства важно не использовать удовольствия «невежественно» (*anepistēmonōs*) и «не вовремя» (*ektos tōn kairōn*)[147]. И примерно в том же духе Ксенофонт показывал, что человек воздержный есть также человек диалектический — пригодный к тому, чтобы править и вести дискуссию, способный быть лучшим — поскольку, как объясняет Сократ в «Воспоминаниях о Сократе», «только воздержные могут задаваться высокими целями, и разделяя в теории и на практике предметы по родам, хорошим отдавать предпочтение, а дурных избегать»[148].

Наконец, у Платона осуществление *logos*'а в воздержности выражается еще в одной форме — форме онтологического узнавания самого себя [reconnaissance ontologique de soi par soi]. Это тема, развитая Сократом — необходимость познать самого себя, чтобы практиковать добродетель и быть хозяином над желаниями. Но относительно формы, которую должно принимать это познание себя, необходимы некоторые уточнения, и их дает нам, в частности,

знаменитая речь из «Федра», в которой рассказывается о путешествии душ и о рождении любви. Здесь перед нами, очевидно, первое в древней литературе описание того, что впоследствии станет «духовным борением». Мы находим здесь — в разительном контрасте со свидетельством Алкивиада в «Пире», описывающем невозмутимость Сократа и его подвиги выносливости и воздержания, — целую драматургию души, сражающейся сама с собой и против яростного натиска желаний. Все эти элементы будут иметь долгую последующую жизнь в истории духовности: овладевающее душой волнение, ни настоящей причины, ни имени которого душа не знает; беспокойство, заставляющее ее быть все время настороже; необъяснимое таинственное бурление; страдание и наслаждение, чередующиеся и сливающиеся воедино; полет, захватывающий все существо влюбленного; схватка между противоборствующими силами, падения, раны, терзания, награда и финальное успокоение. Между тем, на протяжении всего этого описания, которое дается здесь как проявление того, чем является в своей истине природа души, — как человеческой, так и божественной — отношение к истине играет фундаментальную роль. Действительно, душу, которая некогда созерцала ту реальность, «что за пределами неба», и вдруг увидела ее отблеск в «здешней» красоте, охватывает любовное неистовство, она вне себя и уже больше собой не владеет. Но одновременно именно потому, что воспоминания переносят душу «к реальности красоты», имен-

но потому, что душа «снова видит ее, рядом с мудростью, вознесшуюся на своем священном пьедестале», — именно поэтому душа сдерживает себя, пытается обуздать физическое влечение, стремится *освободиться от всего, что может утяжелить ее и* помешать вновь обрести истину, которую она видела[149]. Отношение души к истине — это одновременно то, что обосновывает Эрос в его движении, в его силе и интенсивности, и то, что, помогая ему отделиться от всякого физического наслаждения, дает ему возможность стать истинной любовью.

Мы видим, что отношение к истине – будь то в форме иерархической структуры человеческой души, в форме определенной практики осторожности или в форме узнавания душой своего собственного бытия – составляет важнейший элемент воздержности. Этот элемент необходим для соразмерного использования удовольствий, он необходим для подчинения себе их дикой необузданности [violence]. Но важно подчеркнуть, что это отношение к истине [rapport au vrai] никогда не принимает форму некоего расшифровывания самого себя [un déchiffrement de soi par soi] и герменевтики желания. Оно конститутивно в типе бытия воздержного субъекта; оно не равнозначно обязательству для субъекта говорить истину о самом себе; оно не открывает душу в качестве области возможного познания, где необходимо прочитывать и интерпретировать трудно различимые следы желания. Отношение к истине является структурным, инструментальным и онтологическим ус-

ловием организации [instauration] индивида как субъекта воздержности [sujet tempérant], ведущего воздержную жизнь; оно не является эпистемологическим условием возможности для индивида узнать и признать себя в своей особости субъекта желания [sujet désirant] и очиститься от желания, ставшего таким образом зримым.

4. Между тем, если это конститутивное для субъекта воздержности отношение к истине не ведет к герменевтике желания, оно, зато, напрямую связано с определенной эстетикой существования. Под этим следует понимать образ жизни, моральная ценность которого обусловлена не соответствием некоему кодексу поведения и не некоей предполагаемой очистительной работой, но определенными формами или скорее определенными общими формальными принципами в использовании удовольствий, в выработке относящегося к удовольствиям распорядка, соблюдении определенных границ, поддержании нужной иерархии. С одной стороны, благодаря *logos*'у, разуму и управляющему разумом отношению к истине, такая жизнь вписывается в поддержание и воспроизведение определенного онтологического порядка; с другой стороны, она окружена блеском красоты, зримой для тех, кто может созерцать ее или сохранять о ней память. Ксенофонт, Платон и Аристотель часто обсуждают это воздержное существование, мера которого, имеющая свое основание в истине, является одновременно принципом определен-

ной онтологической структуры и формой определенной зримой красоты. Вот, например, как описывает ее Сократ в «Горгии», отвечая на свои собственные вопросы вместо молчащего Калликла: «Достоинство, свойственное каждой вещи — будь то утварь, тело, душа или какое-нибудь животное — возникает не случайно; оно вытекает из определенного порядка, из определенной правильности, из определенного искусства (*taxis*, *orthotēs*, *technē*), которые приспособлены к природе этой вещи. Не так ли? — По-моему, так. — Значит, добродетель каждой вещи в упорядоченности и слаженности, вытекающей из порядка? — Я бы сказал, что да. — Следовательно, определенная красота организованности (*kosmos tis*), свойственная природе каждой вещи, — это то, что своим присутствием делает эту вещь хорошей? — Думаю, что так. — Значит, также и душа, в которой есть порядок, подобающий душе, лучше той, в которой такого порядка нет? — Непременно. — Но душа, обладающая порядком, — это правильно упорядоченная душа? — Очевидно. — А правильно упорядоченная душа — это воздержная и мудрая? — Несомненно. — Значит, воздержная душа и есть хорошая. <...> Вот что я утверждаю, и, по-моему, это верно. А если верно, то, мне кажется, каждый из нас, чтобы быть счастливым, должен стремиться к воздержности и упражняться в ней (*diōkteon kai askēteon*)»[150].

И словно эхом к этому тексту, связывающему воздержность с красотой души, упорядоченность которой соответствует собственной ее природе, зву-

чит фрагмент из «Государства», в котором, от обратного, показано, в какой степени несовместимы блеск и красота души и тела с безудержностью и дикой необузданностью [violence] желаний: «Если случится, что прекрасные нравственные свойства (*kala ēthē*), таящиеся в душе какого-нибудь человека, будут согласовываться и с его внешностью, поскольку они будут принадлежать к одному роду, это будет прекраснейшее зрелище для того, кто способен видеть? — Конечно. — А ведь высшая красота в высшей степени привлекательна (*erasmiōtaton*). — Еще бы! <...> Но скажи мне вот что: согласуется ли воздержность с излишествами в удовольствиях? — Как можно! От них душа помутняется не меньше, чем от боли. — А с добродетелью вообще? — Нет. — А с наглостью и разнузданностью (*hubris*, *akolasia*)? — С ними-то более всего. — А можешь ли ты назвать удовольствие более сильное и острое, чем любовное удовольствие? — Нет, не существует ничего более неистового. — И напротив, правильная любовь (*ho orthos erōs*) скромна и подчинена порядку и красоте? — Конечно. — Значит, в правильную любовь нельзя допускать безумства и все то, что сродни разнузданности...»[151].

Можно также вспомнить нарисованную Ксенофонтом идеальную картину царского двора Кира, который являл самому себе исполненное красоты зрелище благодаря совершенной власти, осуществляемой каждым над самим собой. Суверен подчеркнуто демонстрировал владение собой и умеренность,

и от этого центра у всех остальных выстраивалось, в соответствии с их ранговым положением, соразмерное поведение, уважение к себе и к другим, заботливый контроль над душой и телом, экономия движений, — так что во всем этом не было места для невольных и насильственных жестов, которые могли бы нарушить исполненную красоты упорядоченность, царившую, если верить этому описанию, в сознании у всех: «Нельзя было встретить там никого, кто выражал бы свой гнев или радость ревом и воплями или хохотал во все горло; наблюдая этих людей, можно было бы заключить, что красота служила им образцом»[152]. Индивид осуществляется как моральный субъект в пластическом решении строго выверенного поведения, открытого взору всех и достойного долгой памяти.

***

Сказанное представляет собой лишь предварительный эскиз, в котором намечено несколько общих черт, характеризующих то, каким образом половая практика осмыслялась в классической греческой мысли и каким образом она конституировалась в качестве моральной сферы. Элементы этой сферы — «этическая субстанция» — складываются из *aphrodisia*, то есть из актов, в которых выражается воля природы и которые природа соединила с острым удовольствием; природная сила, толкающая человека к со-

вершению этих актов, всегда тяготеет к чрезмерности и бунту. Принцип, на основе которого нужно регулировать эту активность, — «тип подчиненности» [«mode d'assujettisement»] — определяется здесь не неким универсальным законодательством, закрепляющим, какие акты разрешены, а какие — запрещены, но скорее мастерством, искусством, которое определяет модальности конкретного употребления в зависимости от различных переменных (потребность, момент времени, статус). Работа, которую индивид должен проделывать над самим собой, необходимая аскеза, имеет форму борьбы, которую нужно активно вести, победы, которую нужно одержать, установив господство над самим собой по модели домашней или политической власти [pouvoir]. Наконец, тип бытия, к которому удается прийти благодаря этой власти над собой [maîtrise de soi], характеризуется как активная свобода, неотделимая от определенного структурного, инструментального и онтологического отношения к истине.

Как мы увидим ниже, эта моральная рефлексия развила применительно к телу, браку, любви к юношам ряд строгих принципов, не лишенных сходства с предписаниями и запретами, которые можно встретить в гораздо более поздней культуре. Однако необходимо помнить, что, несмотря на эту кажущуюся непрерывность развития, моральный субъект там будет конституироваться иначе. В христианской морали полового поведения этическая субстанция будет определяться не через *aphrodisia*, но через сферу

прячущихся в таинственных глубинах сердца желаний и через совокупность тщательно определенных в их форме и условиях актов. Подчиненность [assujettisement] вместо формы умения и мастерства примет форму признания закона и покорности пасторской власти. Таким образом, моральный субъект будет характеризоваться здесь не столько совершенным господством себя над собой в осуществлении определенной активности мужского типа, сколько отказом от себя и чистотой, модель которой следует искать среди образцов девственности. Отсюда ясно, почему в христианской морали особую важность приобретут две практики, одновременно и противостоящие друг другу, и друг друга дополняющие: кодификация половых актов, которая со временем будет становиться все более и более детальной, и развитие определенной герменевтики желания вместе с процедурами расшифровывания себя.

Схематически можно было бы сказать, что в том, что касается удовольствий, моральная рефлексия античности направлена не в сторону кодификации актов и не в сторону герменевтики субъекта, но в направлении стилизации индивидуального отношения и эстетики существования. Стилизации — поскольку ограничение половой активности представлено здесь как своего рода открытое требование; ни врачи, дающие советы касательно режима, ни моралисты, требующие от мужей уважения к супруге, ни те, кто дает советы по поводу правильного поведения в любви к юношам, никогда не оговаривают во

всех деталях, что следует делать и чего делать нельзя в сфере конкретных актов и половых практик. И причину этому, очевидно, следует искать не в стыдливости или сдержанности авторов, но в том, что сама проблема заключена в другом: половая воздержность есть упражнение-осуществление свободы [exercice de la liberté], обретающее форму во власти над собой [maîtrise de soi]. А последняя проявляется в том, как субъект держит и ограничивает себя в упражнении-осуществлении своей мужской активности, в типе отношения субъекта с самим собой, которое встроено в его отношение к другим. Именно эта позиция — в гораздо большей степени, нежели совершаемые субъектом акты или скрываемые им желания — дает основания для суждений ценности. Ценности моральной, которая является также ценностью эстетической и ценностью истины, поскольку лишь стремясь к удовлетворению истинных потребностей, соблюдая истинную иерархию человеческого бытия и никогда не забывая, чем он является в своей истине, человек сможет придать своему поведению форму, обеспечивающую репутацию и достойную остаться в памяти.

Теперь необходимо рассмотреть, как именно в греческой мысли IV века до н. э. сложились и получили свое развитие некоторые из больших тем, связанных с проблемой строгости в вопросах пола, последующая историческая судьба которых выводит нас далеко за пределы греческой культуры. Я не буду брать в качестве основы анализа общие теории удо-

вольствия и добродетели; я буду опираться на конкретные существовавшие и широко признанные практики, посредством которых люди стремились придать форму своему поведению: практика соблюдения режима, практика домашнего управления, практика ухаживания в любовном поведении. Я попытаюсь показать, как эти три практики осмыслялись современной им медициной и философией, и описать различные предложенные в рамках этой рефлексии способы стилизовать половое поведение — не кодифицировать его во всех деталях, но именно «стилизовать». Речь идет о стилизации в Диететике, искусстве поддержания определенного повседневного отношения к своему телу, в Экономике (или Домостроe), искусстве вести себя в качестве главы семьи, и в Эротике, искусстве поведения мужчины и юноши друг по отношению к другу в рамках любовной связи[153].

---

[1] E. Leski, «Die Zeugungslehre der Antike», *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und Literatur*, XIX, Mayence, 1950, p. 1248.

[2] См.: K. J. Dover, «Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour», *Arethusa*, 6, № 1, 1973, p. 59; см. также: K. J. Dover, *Greek Popular Morality*, 1974, p. 205 и K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 83-84.

[3] Обширный греческий лексикон, появившийся ок. 1000 н. э. — *примеч. пер.*

[4] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I, 3, 13.

[5] К. Довер отмечает усиление этой сдержанности на

протяжении классической эпохи: K. J. Dover, *Greek Popular Morality*, pp. 206-207.

[6] См.: K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 17 и сл.

[7] Августин, *Исповедь*, IV, главы 8, 9 и 10.

[8] Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1118a-b.

[9] Аристотель, *Евдемова этика*, III, 2, 8-9, 1230b.

[10] Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1118b.* См. также: Псевдо-Аристотель, *Проблемы*, XXVIII, 2. Следует все же отметить, что многие греческие тексты приписывают большое значение в возникновении желания и любви взгляду и глазам. Однако не потому, что удовольствие от взгляда является невоздержным само по себе, но потому, что оно образует отверстие, через которое может быть затронута душа. См. об этом: Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I, 3, 12-13. Что же касается поцелуя, то несмотря на опасность, которую он несет с собой (см. Ксенофонт, *Там же.*), он ценился очень высоко в качестве физического удовольствия и сообщения души. Вообще говоря, следовало бы провести целое историческое исследование, посвященное «корпусу удовольствий» и его трансформациям.

[11] Об опасностях, связанных с музыкой, см.: Платон, *Государство*, III, 398e (лидийские лады вредны и не годятся даже для женщин, a fortiori для мужчин). О мнемонической роли запаха и визуального образа см.: Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1118a.

[12] В значительно более позднюю эпоху мы находим упрек такого рода в диалоге «Две любви», приписываемом Лукиану, 53.

[13] Аристотель, *История животных*, V, 2, 539b.

[14] Там же, VI, 18, 571b.

---

* В переводе Н. В. Брагинской: «...потому что [наслаждение] распущенному доставляет осязание не во всех частях тела, а только в определенных» — *примеч. пер.*

[15] Там же, VI, 18, 571b и 272b.

[16] Аристотель, *О частях животных*, 660b.

[17] Платон, *Филеб*, 44e сл.

[18] Следует обратить внимание на частоту, с которой встречаются в текстах выражения, связывающие самым тесным образом удовольствия и желания и показывающие, что целью морали *aphrodisia* является контроль над динамическим ансамблем, который составляют желание и удовольствие, связанные с актом. Словарная пара *epithumiai-hēdonai* очень часто встречается у Платона; см.: *Горгий* 484 d, 491 d; *Пир* 196 c; *Федр* 237d; *Государство*, IV, 430 e, 431 c и d; IX, 571 b; *Законы*, I, 647 e; IV, 714 a; VI, 782 e; VII, 802 e; 864 b; X, 886 b и т. д. См. также: Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1148 a. Часто встречаются также выражения, в которых удовольствие упоминается как сила, которая склоняет к чему-либо, увлекает, одерживает верх; например: Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I, 2, 23; I, 4, 14; I, 6, 8; IV, 5, 3, и т. д.

[19] Бывает, что характер повествования требует от автора упомянуть об особой склонности того или иного мужчины к юношам. Так поступает Ксенофонт в «Анабасисе» в отношении некоего Эписфена (VII, 4). Но когда Ксенофонт рисует отрицательный портрет Менона (Ксенофонт, *Анабасис*, II, 6), он упрекает последнего не за то, что тот имеет такого рода склонности, но за неправильное использование соответствующих удовольствий: за то, что тот стал командиром, будучи еще слишком юным, или за то, что он любил слишком взрослого юношу, в то время как у него самого еще не росла борода.*

---

*В наиболее распространенном русском переводе, выполненном М.И. Максимовой, оба соответствующих фрагмента опущены – и в издании 2003 г., и в издании 1994 г. (текст обоих изданий воспроизводит текст издания 1951 г. серии «Литературные памятники») – *примеч. пер.*

[20] Ксенофонт, *Агесилай*, V.

[21] Об Аркесилае см.: Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, IV, 6. Сходным образом Плутарх заметит, что Гиперид имел склонность к *aphrodisia*: Плутарх, *Жизнеописания десяти ораторов*, 849d.

[22] Платон, *Законы*, I, 636c.

[23] Дион из Прусы также будет объяснять любовь к мальчикам чрезмерной невоздержностью (Речи, VII, 150).

[24] Платон, *Тимей*, 86c-e.

[25] Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1118 b. Следует все же отметить, что в нескольких местах Аристотель занимается вопросом о «постыдных удовольствиях», к которым могут стремиться отдельные люди (Никомахова этика, VII, 1148 b; X, 1173 b). Относительно проблемы желания, его естественного предмета и его разновидностей см.: Платон, *Государство*, IV, 437 d-c.

[26] Аристотель, *История животных*, VIII, 1, 581a. Платон (*Государство*, IV, 426a-b) говорит о больных, которые, вместо того чтобы следовать режиму, продолжают есть, пить и *aphrodisiazein*.

[27] Ксенофонт, *Пир*, IV, 38. Псевдо-Аристотель, *О бесплодии*, V, 636b.

[28] Аристотель, *История животных*, IX, 5, 637a; VII, I, 581b.

[29] Ксенофонт, *Гиерон*, III, 4.

[30] Псевдо-Аристотель, *Проблемы*, IV, 26.

[31] P. Manuli, «Fisiologia e patologia del feminile negli scritti hippocratici», *Hippocratica*, 1980, p. 393 sq.

[32] Аристотель, *О возникновении животных*, I, 21, 729b.*

[33] Hippocrate, *Le serment*, in: *Oeuvres*, éd. Loeb, I, p. 300.**

---

*В переводе В.П. Карпова: «...Самка, поскольку она является женским началом, есть страдательное; самец, поскольку он мужское начало – действующее...» – *примеч. пер.*

** См.: Гиппократ, *Клятва*, 6 – примеч. пер.

[34] Платон, *Пир*, 189d-193d. О мифических временах, когда не существовало порождения половым путем, см.: *Политик*, 271a-272b.

[35] Платон, *Государство*, VIII, 559c.

[36] Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1147b.

[37] Rufus d'Éphèse, *Œuvres*, éd. Daremberg, p. 318.

[38] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, II, 8.*

[39] Об общности этого типа удовольствия у человека и животных см.: Ксенофонт, *Гиерон*, VII. О смешанном характере физического удовольствия см.: Платон, *Государство*, IX, 583b и сл. Платон, *Филеб*, 44 и сл. Об удовольствии, сопровождающем восстановление прежнего состояния тела см.: Платон, *Тимей*, 64d-65a; Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1147b.

[40] Платон, *Законы*, I, 636c.

[41] Там же, VI, 783a-b.

[42] Платон, *Государство*, III, 403a.**

[43] О гиперболе (*huperbolē huperballein*) удовольствий см., напр.: Платон, *Государство*, 402e; Платон, *Тимей*, 86b; Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1118b; VII, 1148a; VII, 1150a; VII, 1150b. О восстании (*epanastasis*, *stasiazein*): Платон, *Государство*, IV, 442d; IV, 444b; IX, 586e; Платон, *Федр*, 237d.

[44] Платон, *Законы*, VI, 783a.

[45] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, II, 8.

[46] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I, 3, 15.

[47] Платон, *Государство*, III, 389d-e; см. также: IX, 580e.

[48] Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1118b.

---

* В переводе М. Л. Гаспарова: «Между наслаждением и наслаждением нет никакой разницы» (II, 8, 87) — *примеч. пер.*

** В переводе А. Н. Егунова: «...удовольствие более сильное и острое, чем любовные утехи» — *примеч. пер.*

[49] Там же, III, 1118a.

[50] Платон, *Пир*, 187e.

[51] Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1154a.*

[52] *Аристотель*. История животных, VII, I, 581b; О возникновении животных, II, 7, 747a.

[53] Платон (*Государство*, V, 451c) говорит о том, что должно быть правильным «владением и практикой» (*ktēsis te kai chreia*) касательно женщин и детей**; речь здесь, таким образом, идет о совокупности отношений и формах связей, в которых можно находиться с теми и с другими. Полибий упоминает *chreia aphrodisiōn*, которая вместе с роскошью одежд и застолий характеризует нравы наследных правителей и вызывает недовольство и революцию (*Всеобщая история*, VI, 7).

[54] В «Риторике» Аристотеля (I, 9) воздержность определяется как то, что заставляет нас вести себя в отношении удовольствий тела «как того хочет *nomos*». О понятии *nomos* см.: J. de Romilly, *L'idée de loi dans la pensée grecque*.

[55] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VI, 2, 46. См. также: Дион из Прусы, *Речи*, VI, 17-20 и Гален, *О пораженных местах*, VI, 5.

[56] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VI, 2, 69.***

[57] Ксенофонт, *Пир*, IV, 38.

---

* В переводе Н. В. Брагинской: «Все каким-то образом наслаждаются и кушаньями, и вином, и любовными утехами, но не [всегда] так, как следует» — *примеч. пер.*

** В переводе А. Н. Егунова: «...надлежащим образом обзавестись детьми и женами и правильно относиться к ним...» — *примеч. пер.*

*** В переводе М. Л. Гаспарова: «Все дела совершал он при всех: и дела Деметры, и дела Афродиты»... «если завтракать прилично, то прилично и завтракать на площади» — *примеч. пер.*

[58] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I, 3, 14.*

[59] *Там же*, II, I, 33.**

[60] *Там же*, IV, 5, 9.

[61] См.: Платон, *Горгий*, 492a-b, 494c, 507e; *Государство*, VIII, 561b.

[62] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, II, 1, 30.***

[63] *Там же*, IV, 5, 9.****

[64] *Там же*, I, 3, 5.

[65] Платон, *Законы*, I, 636d-e. О понятии *kairos* и важности его в греческой морали см.: P. Aubenque, *La prudence chez Aristote,* Paris, 1963, p. 95 sq.

[66] Этот возраст — довольно поздний; с точки зрения Аристотеля, сперма остается бесплодной до двадцати одного года. Однако возраст, которого должен достичь мужчина, рассчитывающий иметь прекрасное потомство, — еще более зрелый: «После трижды семи лет у женщин наступает благоприятное для деторождения время, а муж-

---

*В переводе С. И. Соболевского: «По отношению к любовным увлечениям он держался того мнения, что люди, не чувствующие себя гарантированными от них, должны направлять их на такие объекты, которых, без особенно большой потребности тела, душа не примет и которые, при потребности его, хлопот не доставят» — *примеч. пер.*

**В переводе С. И. Соболевского: «Друзьям моим приятно и без хлопот бывает вкушение пищи и питья, потому что они ждут, чтобы у них появилась потребность в этом» — *примеч. пер.*

*** В переводе С. И. Соболевского: «ты.. чтобы еда казалась вкусной, придумываешь разные поварские штуки; чтобы питье казалось вкусным, делаешь себе дорогие вина и летом бегаешь во все концы и разыскиваешь снега»... «употребляя мужчин, как женщин» — *примеч. пер.*

**** В переводе С. И. Соболевского: «Только одна воздержность дает человеку возможность терпеть названные сейчас неудобства, и одна только она дает ему возможность наслаждаться в этих случаях, как следует» — *примеч. пер.*

чинам надо еще прибавить» (Аристотель, *История животных*, VII, I, 11, 582a).

[67] Все это будет рассмотрено подробнее в следующей главе.

[68] Плутарх, *Застольные беседы*, III, 6.

[69] Ксенофонт, *Киропедия*, VIII, 1, 32.

[70] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, IV, 4, 21-23.

[71] Платон, *Пир*, 180c-181d. Демосфен, *Любовная речь*, 4.*

[72] Демосфен, *Любовная речь*, 35.

[73] Ксенофонт, *Гиерон*, VII.

[74] Ксенофонт, *Агесилай*, V.

[75] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, II, 6, 1-5.

[76] *Там же*, II, 1, 1-4.**

[77] *Там же*, I, 5, 1.***

[78] Платон, *Государство*, IV, 431c-d.****

---

* В переводе В. В. Вальченко: «Поскольку поступки сами по себе строго не делятся на прекрасные и постыдные, но имеют это различие по большей части в зависимости от свойств совершающих их, то неразумно было бы одинаково судить об одних и других» — *примеч. пер.*

** В переводе С. И. Соболевского: «...к умеренности в наслаждениях любви, так чтобы это им не было помехой в исполнении обязанности...» — *примеч. пер.*

*** В переводе С. И. Соболевского: «...могли бы мы выбрать человека, который не в силах бороться с чревоугодием, страстью к вину, сластолюбием, сонливостью, неспособен к труду?» — *примеч. пер.*

**** В переводе А. Н. Егунова: «Множество самых разнообразных вожделений, удовольствий и страданий легче всего наблюдать у детей, женщин и у домашней челяди, а среди тех, кого называют свободными людьми, — у ничтожных представителей большинства. <...> А простые, умеренные переживания, продуманно направленные с помощью разума и правильного мнения, ты встретишь у очень немногих, лучших по природе и воспитанию. <...> Не замечаешь ли ты этого и в нашем государстве: ничтожные вожделения большинства подчиняются там разумным желаниям меньшинства, то есть людей порядочных?» — *примеч. пер.*

[79] Ксенофонт, *Киропедия*, VIII, I, 30. О понятии *sōphrosunē* и его эволюции см.: H. North, *Sōphrosunē* ; автор подчеркивает близость слов *sōphrosunē* и *enkrateia* у Ксенофонта (pp. 123-132).

[80] Платон, *Горгий*, 491d.*

[81] Платон, *Государство*, IV, 430b.** Аристотель в «Никомаховой этике» (VII, 1145b) напоминает о существующем мнении, согласно которому тот, кто *sōphrōn*, тот *enkratēs* и *kartericos*.

[82] Платон, *Горгий*, 507a-b. См. также: *Законы*, III, 697b. Считать «первейшими и самыми ценными блага, относящиеся к душе, когда в ней присутствует воздержность».***

[83] См.: H. North, *Sophrosune*, op. cit., pp. 202-203.

[84] В нижеследующем фрагменте, где обсуждается тема из «Никомаховой этики», мы следуем терминологическому различению оппозиций, принятому в переводе Н. В. Брагинской: благоразумный/распущенный, воздержный/невоздержный (см. прим. 7 к книге VII «Никомаховой этики», Аристотель, *Сочинения. В 4-х т.* Т. 4, с. 730); у Фуко этому различению здесь соответствуют пары: tempérant/intempérant, continent/incontinent. – *примеч. пер.*

---

* В русских переводах текстов классического периода *sōphrosunē* иногда передают как *воздержность*, иногда — как *рассудительность* или *благоразумие*; с другой стороны, *воздержность* используют и как перевод для *sōphrosunē*, и как перевод для *enkrateia*. Указанный фрагмент из «Горгия» в переводе С. П. Маркиша: «...это воздержность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний» – *примеч. пер.*

* В переводе А. Н. Егунова: «Нечто вроде порядка – вот что такое рассудительность; это власть над определенными удовольствиями и вожделениями» – *примеч. пер.*

** В переводе А. Н. Егунова: «Самое ценное по праву – это блага, относящиеся прежде всего к душе, если в ней есть рассудительность» – *примеч. пер.*

[85] Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1118b-1119a и VII, 1150a-1152a.

[86] Платон, *Законы*, I, 647e.*

[87] Антифонт, в: Стобей, *Антология*, V, 33. Это фрагмент №16 в издании *Oeuvres d'Antiphon* (C.U.F.).

[88] Ксенофонт, *Гиерон*, VII. Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1117b.

[89] Мы находим в текстах целую серию слов, таких как: *agein*, *ageisthai* (вести, быть ведомым) — Платон, *Протагор*, 355a; *Государство*, IV, 431e; Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1150a. *Kolazein* (сдерживать, обуздывать) — *Горгий*, 491e; *Государство*, VIII, 559b; IX, 571b. *Antiteinein* (противостоять) — *Никомахова этика*, VII, 1146a; VII, 1150b. *Emphrassein* (препятствовать) — Антифонт, *Фрагм. 15. Antechein* (сопротивляться, удерживаться) — *Никомахова этика*, VII, 1150a и b.

[90] *Nikan* (побеждать, одерживать верх) — Платон, *Федр*, 238c; *Законы*, I, 634b; Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1150a; VII, 1151a; Антифонт, *Фрагм. 15. Kratein* (господствовать, подчинять силой, одолевать) — Платон, *Протагор*, 353c; *Федр*, 237e-238a; *Государство*, IV, 431a-c; *Законы*, 840c; Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I, 2, 24; Антифонт. *Фрагм. 15 и 16*; Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1148a; VII, 1149a. *Hēttasthai* (быть побежденным) — Платон, *Протагор*, 352e; *Федр*, 233c; *Законы*, VIII, 840c; *Письмо VII*, 351a; Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1149b; VII, 1150a; VII, 1150b; Исократ, *Никокл*, 39.

---

*Последняя часть отрывка в переводе А. Н. Егунова: «Кто же может стать вполне рассудительным, — тот ли, кто борется со множеством удовольствий и вожделений, увлекающих к бесстыдным, несправедливым поступкам, и побеждает их разумом, действием и искусством как во время развлечений, так и в серьезных делах, или же тот, кто вовсе не подвержен всему этому?» — *примеч. пер.*

[91] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I, 3, 14.
[92] Ксенофонт, *Домострой*, I, 23.
[93] Платон, *Государство*, VIII, 560b.
[94] *Там же*, IX, 572d-573b.
[95] *Там же*, IX, 571d.
[96] Платон, *Законы*, VI, 783a-b.*
[97] Платон, *Федр*, 232a; *Государство*, IV, 430e; *Законы*, I, 626e, 633e; VIII, 840c; *Письмо VI*, 337a.
[98] Платон, *Государство*, IV, 431a.**
[99] Платон, *Законы*, I, 626d-e.***
[100] Платон, *Законы*, VIII, 840c.
[101] Платон, *Государство*, IX, 571b. В «Никомаховой этике» упоминается о необходимости «отдалить от себя удовольствие», подобно старейшинам Трои, которые хотели таким образом поступить с Еленой (II, 1109b).
[102] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, IV, 7, 49.
[103] Аристотель, *Никомахова этика*, VII, 1146a.
[104] *Там же*, III, 1119a.

---

* В переводе А. Н. Егунова: «Надо попытаться сдержать их <...>, пользуясь при этом также музами и богами – покровителями состязаний...» — *примеч. пер.*

** В переводе А. Н. Егунова: «Когда то, что по природе лучше, обуздывает худшее, тогда говорят, что оно «преодолевает само себя»: значит, это похвала; когда же из-за дурного воспитания или окружения верх берет худшее (ведь его так много, а лучшего гораздо меньше), тогда, в порицание и с упреком, называют это «уступкой самому себе», а человека, испытывающего такое состояние, — невоздержным» – *примеч. пер.*

*** В переводе А. Н. Егунова: «...Все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни и каждый – с самим собой. <...> Победа над собой есть первая и наилучшая из побед. Быть же побежденным самим собой всего постыднее и хуже» – *примеч. пер.*

[105] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, II, 8, 75.

[106] Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1119b. См. также: Платон, *Государство*, IX, 590e.

[107] Ксенофонт, *Домострой*, I, 22-23.

[108] Платон, *Законы*, III, 689a-b: «Страдающая и наслаждающаяся часть является в душе тем же, чем толпа и большинство являются в государстве».*

[109] Платон, *Государство*, IX, 577d.

[110] *Там же*, IX, 592b.**

[111] Платон, *Законы*, I, 647d.

[112] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I, 2, 19.

[113] *Там же*, I, 2, 24.

[114] Платон, *Горгий*, 527d.***

[115] О связи между упражнением и заботой о себе см.: Платон, *Алкивиад*, 123d.

[116] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VI, 2, 70.****

---

* В переводе А. Н. Егунова: «Часть души, испытывающая скорбь и удовольствия, это все равно что народное большинство в государстве» — *примеч. пер.*

** В переводе А.Н. Егунова: «Но может быть есть на небе его образец, доступный каждому желающему; глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно — это совсем не важно. Человек этот занялся бы делами такого — и только такого — государства» — *примеч. пер.*

*** В переводе С. П. Маркиша: «А потом, когда мы оба достаточно в ней [добродетели — *В. К.*] утвердимся, тогда лишь, если сочтем нужным, примемся за государственные дела» — *примеч. пер.*

**** Соответствующий фрагмент в переводе М. Л. Гаспарова: «Он говорил, что есть два рода упражнения: одно — для души, другое — для тела; благодаря этому последнему, привычка, достигаемая частым упражнением, облегчает нам добродетельное поведение. Одно без другого несовершенно: те, кто стремится к добродетели, должны быть здоровыми и сильными как душой, так и телом» — *примеч. пер.*

[117] *Там же*, 71.*

[118] Платон, *Государство*, IX, 571c-572b.

[119] См. Платон, *Законы*, I, 643b: «...Человек, желающий стать достойным в каком бы то ни было деле, должен с ранних лет упражняться (*melētan*), то забавляясь, то всерьез, во всем, что к этому относится».

[120] Ксенофонт, *Лакедемонская полития*, III, 413d сл.

[121] Платон, *Государство*, III, 413d сл.

[122] Платон, *Законы*, I, 647e-648c.

[123] Аристотель, *Никомахова этика*, II, 1104a.

[124] Платон, *Государство*, III, 413e.**

[125] Платон, *Законы*, I, 643e.

[126] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, IV, 5, 2-3.

[127] Речь идет, конечно, не об отсутствии темы чистоты в греческой морали удовольствий классической эпохи. Эта тема занимала значительное место у пифагорейцев; она имела большое значение для Платона. И все же, судя по всему, в общем случае, когда речь идет о физических желаниях и удовольствиях, основной смысл и цель морального поведения понимается главным образом как власть, или господство [domination]. Распространение и развитие

---

* В переводе М. Л. Гаспарова: «Он говорил, что никакой успех в жизни невозможен без упражнения; оно же все превозмогает. Если вместо бесполезных трудов мы предадимся тем, которые возложила на нас природа, мы должны достичь блаженной жизни <...>. Само презрение к наслаждению благодаря привычке становится высшим наслаждением; и как люди, привыкшие к жизни, полной наслаждений, страдают в иной доле, так и люди, приучившие себя к иной доле, с наслаждением презирают само наслаждение» — *примеч. пер.*

** В переводе А. Н. Егунова: «Кто прошел это испытание и во всех возрастах — детском, юношеском и зрелом — выказал себя человеком цельным, того и надо ставить правителем и стражем государства» — *примеч. пер.*

этики чистоты с соответствующими ей практиками себя — исторический феномен с долгой эволюционной дистанцией.

[128] Аристотель, *Политика*, VII, 1332a.*

[129] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VI, 2, 66. Рабство по отношению к удовольствиям — выражение очень распространенное. См.: Ксенофонт, *Домострой*, I, 22; *Воспоминания о Сократе*, IV, 5. Платон, *Государство*, IX, 577d.

[130] Ксенофонт, *Домострой*, I, 1, 17 сл.

[131] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, IV, 5, 2-11**.

[132] Платон, *Государство*, IX, 590c.***

[133] *Там же*, IX, 590c.

---

* В переводе С. А. Жебелева: «Добродетель государства сказывается в том, что граждане, участвующие в государственном управлении, добродетельны; в нашем же государстве все граждане участвуют в государственном управлении. Следовательно, необходимо рассмотреть, каким образом человек становится добродетельным. Ведь хотя оказывается возможным, чтобы граждане в совокупности были добродетельны, но не каждый в отдельности, все же это последнее предпочтительнее, так как добродетель каждого в отдельности влекла бы за собой и добродетель всех, вместе взятых» — *примеч. пер.*

** Перевод С. И. Соболевского немного изменен. У Соболевского: «...А какое рабство, по-твоему, самое скверное? — По-моему, рабство у самых скверных господ, отвечал Евфидем. — Значит, невоздержные находятся в самом скверном рабстве?..» — *примеч. пер.*

*** В переводе А. Н. Егунова: «...лучшая его часть ослаблена, так что ему не под силу справиться с теми тварями, которые находятся у него внутри, он способен лишь угождать им <...> Как их ублажать — вот единственное, в чем он знает толк. <...> Для того, чтобы и такой человек управлялся началом, подобным тому, каким управляются лучшие люди, мы скажем, что ему надлежит быть рабом лучшего человека, в котором господствующее начало — божественное» — *примеч. пер.*

[134] Аристотель, *Политика*, V, 1311a-b.
[135] Ксенофонт, *Киропедия*, VIII, 130-34.
[136] Исократ, *Никокл*, 37-39.
[137] Аристотель *Политика*, V, 1315a.*
[138] Платон, *Горгий*, 491d.**
[139] Ксенофонт, *Домострой*, X, 1.***
[140] Аристотель, *Политика*, I, 1260a.
[141] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VI, 2, 54.
[142] Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1119b.
[143] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, III, 9, 4.
[144] Платон, *Государство*, IV, 431e-432b.
[145] Аристотель, *Никомахова этика*, III, 1119b.
[146] *Там же.*
[147] Платон, *Законы*, I , 636d-e.
[148] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, IV, 5, 11.
[149] Платон, *Федр*, 254b.****
[150] Платон, *Горгий*, 506d-507d.*****

---

* В переводе С. А. Жебелева: «... в своих отношениях к молодым людям делать вид, будто он действует под влиянием любовных побуждений, а не средствами власти; и вообще то, что может быть сочтено за бесчестье, он должен искупать предоставлением больших почестей» – *примеч. пер.*

** В переводе С. П. Маркиша: «...быть хозяином своих наслаждений и желаний» – *примеч. пер.*

*** В переводе С. И. Соболевского: «Клянусь Герой, Исхомах, жена твоя, судя по твоим словам, обнаружила мужской склад ума. — Я хочу рассказать тебе, отвечал Исхомах, еще и о других случая, в которых она выказала очень высокий ум, когда она по первому моему слову сейчас же послушалась меня» – *примеч. пер.*

**** В переводе А. Н. Егунова: «к природе красоты»... «снова видит ее, воздвигшуюся вместе с рассудительностью на чистом и священном престоле» — *примеч. пер.**

***** В переводе С. П. Маркиша: «Достоинство каждой вещи – будь то утварь, тело, душа, или любое живое существо – возни-

[151] Платон *Государство*, III, 402d-403b.*
[152] Ксенофонт, *Киропедия*, VIII, 1, 33.**

кает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через искусство, которое к ней приложено. Не так ли? – По-моему, так. – Значит, достоинство каждой вещи – это слаженность и упорядоченность? – Я бы сказал, что да. – Значит, это какой-то порядок, присущий каждой вещи и для каждой вещи особый, делает каждую вещь хорошей? – Думаю, что так. – Значит, и душа, в которой есть порядок, лучше беспорядочной? – Непременно. – Но душа, в которой есть порядок, — это умеренная душа? Иначе быть не может. – А умеренная – это воздержная? – Несомненно. – Значит, воздержную душу надо считать хорошей. <...> Вот как я полагаю, и, по-моему, это верно. А если верно, тогда тот, кто желает быть счастливым, пусть приучает себя к воздержности, пусть стремится к ней...» – *примеч. пер.*

* Перевод А. Н. Егунова немного изменен. У Егунова: «Если случится, что прекрасные нравственные свойства, таящиеся в душе какого-нибудь человека, будут согласовываться и с его внешностью, поскольку они будут принадлежать к одному роду, это будет прекраснейшее зрелище для того, кто способен видеть. – Конечно. – А ведь высшая красота в высшей степени привлекательна. – Еще бы! — <...> Но скажи мне вот что: имеется ли что-нибудь общее между рассудительностью и излишествами в удовольствиях? – Как можно! От них становишься безумным не меньше, чем от страдания. – А есть ли у них общее с какой-нибудь другой добродетелью? – Ни в коем случае. – А, например, с наглостью и разнузданностью? — С ними-то более всего. – Можешь ли ты назвать удовольствие более сильно и острое, чем любовные утехи? – Не могу, да и нет ничего более безумного. – Между тем правильной любви свойственно любить скромное и прекрасное, притом рассудительно и гармонично. – Конечно. – Значит, и в правильную любовь нельзя привносить неистовство и все то, что сродни разнузданности?» – *примеч. пер.*

**В переводе Э. Д. Фролова: «Нельзя было встретить там ни*кого, кто выражал бы свой гнев криком, а радость – наглым смехом; напротив, наблюдая этих людей, можно было заключить, что они действительно живут в соответствии с высокими идеалами*» — примеч. пер.

[153] Книга Henri Joly, *Le Renversement platonicien*, дает пример того, как применительно к греческой мысли можно анализировать отношения между областью практик и философской рефлексией.

ГЛАВА 2

Диететика

I. О режиме в целом

II. Диета удовольствий

III. Риски и опасности

IV. Акт, трата, смерть

Моральная рефлексия греков в отношении полового поведения была направлена не на то, чтобы оправдать те или иные запреты, но на то, чтобы стилизовать свободу — свободу, которую осуществляет в своей деятельности «свободный» человек. Отсюда — факт, который на первый взгляд кажется парадоксальным: греки практиковали отношения между мужчинами и юношами, считали их допустимыми и придавали им ценность; но греческие моралисты, в то же время, разработали в применении к этой сфере определенную мораль воздержания. Для греков не было абсолютно ничего неприемлемого в том, что женатый мужчина может искать половые удовольствия вне брака, и тем не менее греческие моралисты разработали принципы такой матримониальной жизни, при которой муж вступает в связь только со своей собственной супругой. Греки никогда не думали, что половое удовольствие само по себе может являться неким злом и принадлежать к числу естественных стигматов грехопадения; и в то же время, греческие врачи были немало обеспокоены проблемой связи между половой активностью и здоровьем и развили целую отдельную область мысли, посвященную опасностям половой практики.

Начнем с этого последнего пункта. Следует сразу отметить, что греческая медицинская мысль не считала своей основной целью анализ разного рода патологических эффектов, связанных с половой активностью. Она также не стремилась организовать соответствующее поведение как область, в которой было бы возможно различать нормальные формы поведения и ненормальные или патологические практики. Эти темы, очевидно, не были полностью исключены из рассмотрения. Но не они определяли общую проблематику размышлений по поводу связи между *aphrodisia*, здоровьем, жизнью и смертью. Основной заботой этой медицинской мысли было определение правильного использования удовольствий — благоприятных условий, практики, отвечающей критерию полезности, необходимого ограничения в частоте и количестве — в соответствии с необходимостью определенным образом заниматься своим телом. Характер озабоченности был в гораздо большей степени «диететическим», нежели «терапевтическим»; принцип соблюдения режима имел целью регулирование считавшегося важным для здоровья вида деятельности. Медицинская проблематизация полового поведения была связана не столько со стремлением ликвидировать его патологические формы, сколько с заботой о том, чтобы как можно лучше интегрировать это поведение в управление здоровьем и жизнью тела.

1
О режиме в целом

Чтобы прояснить значение, которое греки придавали соблюдению режима, общий смысл, который имела у них диететика и свойственную им манеру связывать практику диететики и медицину, можно упомянуть два предания, в которых рассказывается о происхождении диететики и медицины. Одно из них мы находим в гиппократовском корпусе, другое — у Платона.

Автор трактата «О древней медицине» не рассматривает режим как некую смежную с медицинским искусством практику — как одно из его приложений или как еще одно развившееся из него искусство; согласно его описанию, наоборот, медицина родилась из первичной и важнейшей заботы о правильном режиме[1]. Человеческий род, по его версии, отделил себя от животной жизни посредством своего рода разрыва в типе питания. Вначале пища людей была похожа на пищу животных — мясо, растения в сыром виде и без всякого приготовления. Такой образ питания, который физически крепких людей мог сделать еще более выносливыми, оказывался тяжелым испытанием для менее крепких; иными словами, человек умирал или молодым, или старым. Поэтому люди попытались найти такой режим пита-

ния, который лучше соответствовал бы «их природе»; именно этот режим питания, полагает автор трактата, сегодня по-прежнему характеризует жизнь людей. Но благодаря этому более мягкому питанию болезни стали нести с собой меньший риск смертельного исхода, и люди обратили внимание на то, что пища здоровых часто совершенно не годится для больных, которым нужны другие продукты. Медицина, таким образом, сформировалась как «диета» для больных и на основе изучения проблемы подходящего для больных специфического режима питания. В этой версии происхождения медицины первичная роль отводится диететике; медицина появляется как один из частных случаев применения этой последней.

Платон — который относится к диететической практике с недоверием, или, по меньшей мере, к крайним ее формам, вызывающим у него опасения в связи с политическими и моральными соображениями, о которых речь пойдет ниже, — Платон полагает, напротив, что проблема режима и правильного питания возникла вследствие изменения в характере медицинских практик[2]. В начале бог Асклепий обучил людей лечить болезни и раны с помощью сильнодействующих лекарств и операций, дающих немедленный результат. По мнению Платона, на эту практику простых методов лечения указывает Гомер, когда описывает излечение Менелая и Еврипила под стенами Трои: у раненых из раны отсасывали кровь, а затем посыпали рану смягчающими

средствами и давали им выпить вина, в которое добавляли муки и тертого сыра[3]. И лишь много позже, когда люди отдалились от суровой, простой и здоровой жизни древности, они начали практиковать длительное «шаг за шагом» лечение болезней и стали с помощью специального длительного режима поддерживать больных с расстроенным здоровьем — расстроенным как раз потому, что они живут не так, как им следовало бы жить, и вследствие этого страдают от продолжительных болезней. В этой версии происхождения диететики последняя предстает как своего рода медицина для эпохи слабости и изнеженности; она была предназначена для тех, кто плохо руководил своей жизнью, стремясь при этом одновременно продлить свое существование. Но в то же время, нетрудно убедиться, что если для Платона диететика и не является первичным искусством, то вовсе не потому, что режим, диета — *diaitē* — есть нечто неважное; причина, по которой в эпоху Асклепия и его ближайших преемников люди не думали о диететике, заключается в том, что «режим», которого они на деле придерживались, то, как они питались и упражняли себя, соответствовал природе[4]. В такой перспективе диететика предстает, конечно, как ответвление медицины; но стала она этим продолжением искусства врачевания только начиная с того момента, когда режим как определенный образ жизни отделился от природы. И если диететика по-прежнему является необходимым дополнением к медицине, то происходит это постольку, поскольку нет и

не может быть человека, которого можно было бы вылечить, не внося исправлений в образ жизни, сделавший его больным[5].

В любом случае, в независимости от того, согласимся ли мы видеть в диететическом знании некое первичное искусство, или же рассматриваем его как позднюю деривацию, ясно, что сама по себе «диета», режим, является фундаментальной категорией, с помощью которой может осмысляться человеческое поведение. Она характеризует способ, каким человек организует свое существование; она позволяет задавать в отношении поведения определенную совокупность правил. Это — тип проблематизации поведения, имеющий в виду некую природу, которую необходимо предохранять и которой следует соответствовать. Режим представляет собой целое искусство жизни.

1. Область, которую должен покрывать надлежащим образом продуманный режим, определяется перечнем, приобретающим со временем значение почти канона. Мы находим этот перечень в книге VI «Эпидемий». В него входят: «упражнения (*ponoi*), продукты питания (*sitia*), напитки (*pota*), виды сна (*hupnoi*), половые отношения (*aphrodisia*)» — все, что следует практиковать «с правильной мерой»[6]. Диететическая мысль развила этот список. Упражнения подразделяются на естественные (ходьба, прогулки) и на связанные с большим напряжением сил (бег, борьба); описываются упражнения, которые следует

практиковать с соответствующей интенсивностью в то или иное время суток, в определенное время года, в зависимости от возраста человека, в зависимости от того, что человек ел перед занятиями. К упражнениям можно добавлять баню, более или менее горячую; ее применение также зависит от времени года, от возраста, от того, чем человек занимался и что он ел до бани и чем собирается заниматься после. Режим питания — еда и питье — должен учитывать природу и количество того, что человек потребляет, общее состояние тела, климат, вид деятельности, которому человек себя посвящает. Очищение организма — с помощью слабительных или рвотных средств — позволяет корректировать отклонения в практике питания и выправлять крайности. Сон также характеризуется рядом параметров, которые могут варьироваться с помощью режима: отводимое на сон время, момент отхода ко сну, тип кровати, степень ее жесткости, ее прогретость. Режим, таким образом, должен учитывать множество элементов физической жизни человека, по крайней мере, свободного человека, и при этом охватывать всю продолжительность дня, от восхода солнца до заката. Режим, расписанный подробно, приобретает характер настоящего распорядка дня. Так, режим, предлагаемый Диоклом, очень подробно следует за обычным течением обычного дня, с момента пробуждения до вечерней трапезы и отхода ко сну; в этот интервал попадают самые первые утренние упражнения, умывание и растирание тела и головы, прогулки, личные заня-

тия и занятия в гимнасии, обед, послеобеденный отдых, опять прогулка и гимнасий, натирание маслом и растирания, ужин. С учетом переменной времени и в применении к любой человеческой деятельности, режим проблематизирует отношение к телу и конструирует определенный образ жизни, формы которого, выбираемые варианты и параметры определяются заботой о теле. Но не одно только тело является здесь предметом внимания.

2. В различных областях, где следует практиковать режим, его функцией является установление меры. «И свинье ясно», — говорит один из собеседников в платоновском диалоге «Соперники»[7], — «что умеренные труды приводят тело в здоровое состояние» — т. е. полезным является то, что берется в соответствии с правильной мерой, а вовсе не то, что берется в большом или в малом количестве. Между тем, меру, о которой идет речь, следует понимать не только в применении к телу, но и в моральном отношении. Пифагорейцы, которые, по всей видимости, сыграли важную роль в развитии диететики, придавали большое значение корреляции между уходом за телом и заботой о сохранении чистоты и гармонии души. Полагая, что медицина должна способствовать очищению тела, а музыка — очищению души, они считали также, что пение и игра на музыкальных инструментах оказывают благотворное влияние на равновесие организма[8]. Многочисленные запреты, которые они устанавливали для себя в от-

ношении питания, несли культовые и религиозные значения, а критика, которой они подвергали любые злоупотребления в отношении пищи, питья, упражнений и половой жизни, имела вес одновременно морального предписания и практического совета по поддержанию здоровья[9].

Но и вне строго пифагорейского контекста режим часто определяется в этом двойном регистре — хорошего состояния здоровья и хорошего состояния души. Потому, конечно, что одно вытекает из другого, но также и потому, что решение соблюдать умеренный продуманный режим и прилежание в следовании ему сами по себе являются выражением обязательной моральной твердости. Сократ у Ксенофонта прямо указывает на эту взаимосвязь, когда рекомендует молодым людям регулярно упражнять свое тело с помощью гимнастики. Такие занятия, с точки зрения Сократа, обеспечивают человеку возможность лучше защищать себя на войне и в качестве солдата не прослыть трусом, они позволяют наилучшим образом служить своему отечеству и удостаиваться высоких почестей (и, следовательно, оставить своим потомкам определенное состояние и статус); Сократ полагает также, что эти занятия могут уберечь человека от болезней и телесной немощи. При этом он подчеркивает, что занятия гимнастикой оказывают одновременно благотворное влияние там, где этого от них ожидают меньше всего: они влияют на мысль, ибо расстроенное здоровье тела влечет за собой забывчивость, уныние, дурное

настроение, безумие — вплоть до того, что уже усвоенные познания в конце концов оказываются изгнанными из души[10].

Но кроме того, строгость физического режима (с решимостью, необходимой для его соблюдения) неизбежно предполагает моральную твердость, которая и позволяет неуклонно его придерживаться. С точки зрения Платона, это собственно и следует считать подлинным назначением практик, посредством которых люди пытаются обрести силу, красоту и телесное здоровье. Разумный человек, говорит Сократ в книге IX «Государства», не просто «не подчинит состояние своего тела и его питание звероподобному и бессмысленному удовольствию»; он не просто «не обратит в эту сторону все свое существование»; его задачей является нечто большее: «Даже на здоровье он не будет обращать особого внимания, не поставит себе целью непременно быть сильным, здоровым, красивым, если это не будет способствовать рассудительности [devenir tempérent]». Физический режим должен быть подчинен принципу общей эстетики существования, и телесное равновесие должно быть одним из условий правильной иерархии души; разумный человек «обнаружит способность наладить гармонию своего тела ради согласия и гармонии души» и это позволит ему вести себя подобно истинному музыканту (mousikos)[11]. Не следует, таким образом, чрезмерно увлекаться физическим режимом ради физического режима самого по себе.

Нередко считалось, что сама практика соблюде-

ния «диеты» может нести в себе определенную опасность. Поскольку цель поддержания режима заключается в том, чтобы избегать излишеств и крайностей, нельзя исключить, что в ряде случаев этой практике самой по себе может придаваться слишком большое значение и что признаваемая за ней самодостаточность может оказаться чрезмерной. В общем случае эта опасность видится двояким образом. Существует риск того, что можно было бы назвать «избытком атлетизма»; эта крайность связана с постоянными интенсивными тренировками, которые ведут к чрезмерному развитию тела и в конечном итоге усыпляют душу, тонущую в слишком мощной мускулатуре. Платон неоднократно порицает эту форсированную практику и заявляет, что для молодых людей в его полисе она не подходит[12]. Но существует также опасность того, что можно было бы назвать «избытком хворости»; речь идет о ежеминутном неусыпном внимании к своему телу, к здоровью, к малейшему недомоганию. Лучшим примером такой крайности, по мнению Платона, может служить человек, которого считают одним из основателей диететики, педотриб Геродик. Все свое внимание Геродик посвящал тому, чтобы не нарушить ни малейшего правила режима, который он сам для себя установил, и в течение многих лет «влачил» жалкое существование умирающего. Платон порицает такую установку, приводя два возражения. Во-первых, это — позиция праздных людей, не приносящих никакой пользы полису; для сравнения им

можно противопоставить тех серьезных ремесленников, которые не будут кутать себе голову под предлогом мигрени, так как им недосуг хворать и обращать внимание на мелкие недомогания. И, во-вторых, это позиция тех, кто, стремясь во что бы то ни стало сохранить жизнь, пытаются как могут отдалить срок, назначенный им природой. Практика режима заключает в себе эту опасность — моральную и одновременно политическую — преувеличенной заботы в отношении тела (*perittē epimeleia tou sōmatos*)[13]. Асклепий, лечивший с помощью сильнодействующих лекарств и хирургического вмешательства, обладал политической мудростью; он знал, что в хорошо управляемом государстве никто не позволит себе быть постоянно больным и не станет посвящать всю свою жизнь праздному лечению своих болезней[14].

3. Настороженное отношение к крайним формам режима показывает, что цель соблюдения диеты заключается не в том, чтобы продлить жизнь, насколько возможно, во времени или насколько возможно возвысить ее в свершениях, но скорее в том, чтобы сделать ее полезной и счастливой внутри установленных для нее границ. Не следует также пытаться установить и зафиксировать раз и навсегда условия своего существования. Плох тот режим, который позволяет человеку жить в каком-нибудь одном и только одном месте, предписывает только однотипную пищу и исключает возможность инициативы и изменений. Режим полезен именно тем, что дает

людям возможность чувствовать себя уверенно в разных ситуациях. Именно поэтому Платон противопоставляет режим, практикуемый атлетами — столь строгий, что стоит им нарушить его, как они «сейчас же начинают очень сильно хворать», — и режим, который, с его точки зрения, подошел бы для стражей в его государстве. Последние должны обладать чутьем, как у собаки, и быть всегда наготове; они должны «обладать таким здоровьем, чтобы в походах оно не пошатнулось от перемены воды, разного рода пищи, от зноя или ненастья»[15]. Конечно, у платоновских стражей обязанности, очевидно, не совсем обычные. Но режимы, предписываемые в более общем случае, следуют тому же принципу. Автор трактата «О диете»*, входящего в гиппократовский корпус, специально подчеркивает, что его советы предназначаются не отдельным привилегированным счастливчикам, которые могут позволить себе не заниматься ничем иным, но самому широкому кругу людей, а именно тем, которые «занимаются необходимыми работами, путешествуют по необходимости, плавают по морю для накопления средств к жизни, подвергаются жаре больше, чем надлежит, холоду больше, чем полезно...»[16]. Это место нередко интерпретируют как свидетельство особого интереса к активным и профессионализированным формам жизни. Но скорее здесь следует видеть стремление — общее, впрочем, для морали и для медици-

*Во французском переводе трактат называется «Du régime». Французское слово *régime* заключает в себе оба значения, и может переводиться и как *режим* и как *диета*. — *примеч. перев.*

ны — вооружить человека на случай возможного попадания в ситуации с самыми разными обстоятельствами. Бесполезно и ненужно ждать, что режим поможет избегнуть неизбежного и позволит противодействовать природе. От него хотят иного; он должен обеспечить человеку возможность реагировать не вслепую на непредвиденные события, какими бы эти события ни были. Диететика есть стратегическое искусство — в том смысле, что она должна обеспечить возможность действовать разумным и, следовательно, полезным образом в соответствии со складывающимися обстоятельствами.

Бдительное отношение диететики к телу и к телесной деятельности требует от человека внимания в двух особых формах. Во-первых, диететика требует того, что можно было бы назвать «сериальным» вниманием, вниманием к последовательностям. Деятельность не бывает хорошей или плохой сама по себе; ценность той или иной деятельности во многом определяется занятиями, которые ей предшествуют, и занятиями, которые за ней следуют; одна и та же вещь (определенная пища, упражнение определенного типа, холодная или горячая баня) может быть рекомендована как желательная или, наоборот, отмечена как нежелательная в зависимости от того, чем человек предполагает заниматься до и чем он должен заниматься после (следующие друг за другом практики должны взаимно компенсироваться в вызываемых ими последствиях, но контраст между ними не должен быть слишком резким). Практика режима

предполагает также бдительность «по обстоятельствам», одновременно очень напряженное и очень широкое «ситуативное» внимание, которое должно быть направлено на внешний мир, на его элементы, на связанные с ним ощущения; это, естественно, климат, времена года, время суток, уровень влажности или сухости, жары или прохлады, ветер, особые свойства той или иной местности, расположение города. И относительно подробные указания гиппократовского режима направлены на то, чтобы обеспечить освоившемуся с ними человеку возможность регулировать свой образ жизни в соответствии со всеми этими переменными. Режим не следует рассматривать как набор универсальных и неизменных правил; скорее, это — нечто вроде учебника, помогающего реагировать на различные ситуации, в которых человек может оказаться; трактат, помогающий человеку корректировать свое поведение в соответствии с обстоятельствами.

4. Диететика как техника существования является таковой еще и в том смысле, что она не довольствуется функцией передачи советов от врача к тому или иному человеку, от которого требовалось бы эти советы пассивно применять. Не вдаваясь здесь в подробности спора между медициной и гимнастикой по поводу их взаимной компетентности и способности предписывать режим, следует подчеркнуть, что диета не рассматривалась как простое подчинение знанию другого человека; со стороны индивида,

она должна была быть обдуманной практикой самого себя и своего тела. Конечно, для того чтобы выбрать подходящий режим и наилучшим образом ему следовать, необходимо прислушиваться к тем, у кого есть нужные знания; но это отношение должно принимать форму убеждения. Для того чтобы телесная диета была разумной, для того чтобы она могла соответствовать, как должно, обстоятельствам, она одновременно должна быть вопросом мысли, рефлексии и осторожности. В то время как лекарства и хирургические операции воздействуют на тело, которое пассивно испытывает их последствия, режим адресуется душе, которую он приучает к определенным принципам. Так, Платон в «Законах»[17] различает два типа врачей: врачи, которые хороши для рабов (сами они тоже чаще всего являются рабами) и которые ограничиваются предписаниями, ничего не объясняя, и свободные по рождению врачи, которые обращаются к свободным. Последние не довольствуются предписаниями и рецептами, они беседуют с больным, расспрашивают его самого и его друзей; они воспитывают больного, увещевают его, убеждают с помощью аргументов, которые, после того как больной позволит себя убедить, помогут ему вести подобающий образ жизни. От ученого врача, кроме средств, направленных на собственно лечение, свободный человек должен получать рациональную основу для всей совокупности своего существования[18]. Режим в аспекте конкретной и активной практики отношения к себе хорошо представлен в небольшом фрагменте «Воспоминаний о Сократе». Мы ви-

дим здесь Сократа, стремящегося развить в своих учениках «способность к самостоятельности» в тех обстоятельствах, в которых им выпало жить. Для этого он предписывает им учиться (либо у него самого, либо у другого учителя) тому, что благородный человек должен знать в пределах того, что ему полезно, — и ничему больше; изучить необходимое из области геометрии, астрономии, арифметики. Но, кроме того, он убеждает их в необходимости «заботиться о здоровье». И эта «забота», которая должна опираться на приобретенные знания, должна также постепенно принять форму бдительного внимания по отношению к себе; наблюдение за собой, к тому же сопровождающееся — и это важно — привычкой отмечать и записывать: «Пусть каждый наблюдает за собой и отмечает, какая пища, какой напиток, какое упражнение ему подходит, и как нужно пользоваться всем этим для поддержания идеального здоровья». Чтобы стать искусством существования, правильное обращение с телом должно опираться на письменное наблюдение, осуществляемое индивидом в отношении самого себя; посредством такого наблюдения он сможет обрести автономию и сознательно, с достаточным основанием, выбирать между тем, что для него хорошо, и тем, что плохо: «Если вы будете наблюдать за собой таким образом, — говорит Сократ ученикам, — вам будет трудно найти врача, который лучше вас самих мог бы различить то, что благоприятствует вашему здоровью»[19].

Таким образом, практика режима как искусство существования есть нечто совсем иное, нежели со-

вокупность мер, предназначенных для предупреждения болезней или для доведения до конца лечения в случае заболевания. Это подробно разработанный способ организовать и конституировать себя в качестве субъекта, заботящегося о своем теле правильным — необходимым и достаточным — образом. Эта забота пронизывает повседневную жизнь; она превращает и главные и самые обыденные занятия в важнейший фактор одновременно и здоровья, и нравственности; она задает между телом и тем, что его окружает, стратегию взаимодействия по обстоятельствам; она, наконец, имеет целью вооружить самого индивида определенным рациональным поведением. Какое же место было принято отводить *aphrodisia* в этом разумном и естественном регулировании жизни?

2
Диета удовольствий

До нас дошли два трактата по Диететике, входящие в гиппократовский корпус. Один из них древнее другого и меньше по объему. Это — *Peri diaitēs hugiainēs*, «О здоровом образе жизни»; в течение долгого времени его считали завершающей частью трактата «О природе человека»[20]. Второй, *Peri diaitēs*, — более развернутый. Кроме того, Орибазий включил в свой свод медицинских текстов[21] сочинение Диокла, посвященное гигиене, в котором с большой тщательностью описывается, каким должен быть повседневный распорядок дня. Наконец, тому же Диоклу (жившему в конце IV в. до н. э.) приписывают авторство очень небольшого текста, который был включен в свод сочинений Павла Эгинского[22]; автор дает здесь ряд указаний относительно того, как распознавать первые признаки болезни у самого себя, а также несколько общих правил режима, связанных со сменой времен года.

Если в трактате «О здоровом образе жизни» нет ни слова о проблеме *aphrodisia*, то в *Peri diaitēs* содержится ряд рекомендаций и предписаний на эту тему. Первая книга трактата заявлена как размышление об основных принципах, которые должны направлять организацию режима. Действительно, ав-

тор подчеркивает, что его многочисленные предшественники нередко давали хорошие советы по тому или иному конкретному вопросу; однако никто из них не смог представить полного описания предмета своих занятий. Ибо для того чтобы «составить хороший трактат о диете человека», нужно сначала «знать и распознать» природу человека в целом, а также ее исходный состав (*hē ex archēs sustasis*) и начало, которое должно руководить в теле (*to epicrateon en tōi sōmati*)[23]. В качестве двух основных элементов режима автор выделяет питание и упражнения; последние вызывают траты, которые пища и питье должны компенсировать.

Во второй книге трактата рассматривается практика диететики, разрабатываемая с точки зрения свойств и результатов воздействия относящихся к режиму элементов. Вначале следуют соображения по поводу местностей — возвышенных и низменных, сухих и влажных, открытых тем или иным ветрам; затем разбираются продукты питания (ячмень и пшеница, их свойства в зависимости от тонкости помола, времени, когда замешивалось тесто, количества добавляемой при замешивании воды; мясо различного происхождения; фрукты и овощи различных сортов); далее следуют виды бани (бани горячие, холодные, перед едой, после еды), рвота, сон, упражнения (упражнения естественные, как то: зрительные, слуховые, голосовые, мыслительные или в виде прогулок; упражнения, требующие большого напряжения, как то: бег на скорость или на вынос-

ливость, движения с нагрузкой на руки, борьба, игра в мяч, ручной жим; упражнения, выполняемые в пыли или с натертым маслом телом). В этом перечислении элементов режима половая активность (*lagneiē*) лишь мельком упоминается между видами бани и натираний, с одной стороны, и приемами рвоты, с другой. И говорится о ней только в связи с тремя вызываемыми ею эффектами. Первые два — качественные: разогрев, вызываемый большим напряжением действия (*ponos*) и удалением влажного элемента; но в то же время — и увлажнение, потому что действие [exercice] заставляет плавиться телесные слои. Третий эффект — количественный: опорожнение вызывает похудание. «Соитие вызывает похудание, увлажняет и разогревает. Оно разогревает из-за осуществления действия и отделения влаги; оно вызывает похудание опорожнением и увлажняет тем, что остается в теле от таяния (телесных слоев), вызванного осуществлением действия»[24].

Но зато в третьей книге трактата мы находим в отношении *aphrodisia* целый ряд указаний. Первые страницы этой части текста выглядят как своего рода большой подробный календарь здоровья, календарный справочник по временам года и соответствующим им видам режима. Но в то же время, автор подчеркивает, что невозможно предложить общую формулу, позволяющую задать правильное равновесие между упражнениями и питанием; он говорит о необходимости учитывать различия в предметах, о которых идет речь, особенности конкретных людей,

местностей, моментов времени[25]. Таким образом, этот календарь следует читать не как набор императивных рецептов-предписаний, но как свод стратегических принципов, которые нужно уметь адаптировать к обстоятельствам. Иными словами, если во второй книге трактата элементы режима рассматривались сами по себе в зависимости от их внутренних свойств и особенностей (и *aphrodisia* при этом лишь мельком упоминаются), то третья книга, точнее, ее начало, посвящена ситуативным переменным.

Год, естественно, делится на четыре части, времена года. Но последние, в свою очередь, делятся на более короткие периоды по несколько недель или даже по несколько дней. Это связано с тем, что характеристики, свойственные временам года, часто меняются постепенно. Кроме того, резкая смена режима всегда таит в себе опасность; подобно неумеренности, внезапные изменения вызывают вредные последствия. «Мало-помалу (*to kata mikron*) — вот надежное правило, особенно в случаях перемены от одного к другому». Откуда следует, что «в каждое время года надо понемногу (*kata mikron*) изменять все составляющие режима»[26]. Так, зимний режим нужно практиковать, как того требует само это время года, в течение сорока четырех дней, от момента захода Плеяд до зимнего солнцестояния, и плюс еще в точности такой же отрезок времени, за которым следует пятнадцатидневный период более мягкого времени. Весна начинается тридцатидвухдневным периодом, от восхода Арктура и появления ласточек

до равноденствия; продолжение этого времени года должно разделяться на шесть периодов по восемь дней. Затем наступает лето, которое включает в себя две фазы – от восхода Плеяд до солнцестояния, и от солнцестояния до равноденствия. Начиная с этого момента и до захода Плеяд, в течение сорока восьми дней необходимо готовиться к «зимнему режиму».

Автор не стремится предложить подробно расписанный режим для каждого из этих небольших временных отрезков. Скорее он, приводя большее или меньшее количество подробностей, пытается задать некую общую стратегию, которая представляет собой функцию свойств различных моментов календарного года. Эта стратегия подчиняется принципу оппозиции и сопротивления или, по крайней мере, компенсации; холод в то или иное время года должен уравновешиваться с помощью согревающего режима, чтобы избежать опасности переохлаждения тела, а сильная жара, напротив, требует режима мягкого и охлаждающего. Эта стратегия должна также подчиняться принципу подражания и соответствия. В мягкое время, когда, к тому же, изменения происходят постепенно, – режим мягкий и последовательный; в период, когда растения готовятся к росту и начинают распускаться, людям следует делать то же самое и подготавливать развитие своего тела. Сходным образом, в зимнее суровое время деревья твердеют и становятся прочнее; люди также становятся мощнее – не прячась от холодов, но «смело» подвергая себя их воздействию[27].

Именно в этом общем контексте регулируется использование *aphrodisia* — с учетом последствий, которые они могут вызывать для соотношений горячего и холодного, сухого и влажного, как гласит общая формула, которую мы находим во второй части трактата. Рекомендации относительно *aphrodisia* обычно располагаются между предписаниями по поводу пищи и советами, касающимися упражнений и опорожнения организма. Зима от захода Плеяд до весеннего равноденствия — это период, в течение которого режим должен быть осушающим и согревающим — постольку, поскольку само это время холодное и сырое. Следовательно: мясо лучше жареное вместо вареного, пшеничный хлеб, овощи сухие и в небольших количествах, вино почти не разбавленное, но в небольших количествах; упражнения многочисленные и самые разнообразные (бег, борьба, прогулки); баня, которая должна быть холодной после тренировочного бега (всегда вызывающего сильный разогрев), но горячей после любых других упражнений; половые отношения должны быть более частыми, особенно у мужчин пожилого возраста, у которых тело имеет тенденцию к охлаждению; для людей с влажной комплекцией трижды в месяц — опорожнение с помощью рвоты; для людей сухой комплекции — дважды в месяц[28]. В весенний период, когда воздух теплее и суше и нужно готовиться к росту тела, следует есть вареное и жареное мясо в равных пропорциях, использовать в пищу влажные овощи, практиковать баню, уменьшить ко-

личество половых отношений и опорожнений с помощью рвоты; прибегать к рвоте не более двух раз в месяц, а затем — еще реже, так чтобы тело сохраняло «чистую плоть». После захода Плеяд, с наступлением лета, режим должен быть направлен главным образом на борьбу с сухостью: легкие вина, белые и разбавленные; ячменные лепешки, вареные или сырые овощи, если они не оказывают согревающего воздействия; не прибегать к рвоте и уменьшить насколько возможно количество половых актов (*toisi de aphrodisioisin hōs hēkista*); уменьшить число и интенсивность упражнений, отказаться от бега, ведущего к обезвоживанию тела, а также от ходьбы под палящим солнцем, отдав предпочтение борьбе в пыли[29]. По мере приближения к моменту восхода Арктура и осеннему равноденствию режим должен становиться более мягким и влажным; о половом режиме отдельно ничего не говорится.

«Диета» Диокла разработана гораздо менее подробно, чем гиппократовская. В ней, однако, очень тщательно рассматривается обычный распорядок дня, занимающий большую часть текста: начиная с растираний, которые должны следовать сразу за пробуждением и снимать ригидность тела, и вплоть до положений, которые тело должно принимать в постели в момент отхода ко сну («не слишком вытянувшись, не очень согнувшись» и, главное, не на спине) — все главные моменты дня, включая бани, растирания, натирания маслом, опорожнения, прогулки, подходящую пищу[30]. О половых удовольствиях

и их модулировании говорится только в связи с сезонными вариациями и после того, как упоминаются несколько общих принципов равновесия: «Очень важно для здоровья, чтобы сила нашего тела не подавлялась другой силой». Но автор ограничивается краткими соображениями общего характера, говоря, что «никто не должен прибегать к частой и продолжительной практике соития»; что практиковать его больше подходит «людям холодным, влажным, страдающим скоплениями черной желчи и газов», и в меньшей мере — худым; что в определенные периоды жизни оно более вредно, как в случае пожилых людей или тех, кто находится в «переходном периоде, ведущем от детского к подростковому возрасту»[31]. Что же касается текста, относящегося, очевидно, к более позднему времени и известного как письмо Диокла царю Антигону, предлагаемые здесь принципы регулирования половых удовольствий по своей общей направленности очень близки к гиппократовским: в зимнее солнцестояние — время, когда организм более всего склонен к катаральным эффектам — нет необходимости ограничивать практику половых отношений. В период, когда Плеяды находятся в стадии восхождения — время, когда в теле доминирует горькая желчь, — в отношении половых актов следует соблюдать большую умеренность. Следует даже полностью отказаться от них в момент летнего солнцестояния, когда черная желчь в организме побеждает; и воздерживаться от них, как и от любого рода опорожнения с помощью рвоты, следует вплоть до осеннего равноденствия[32].

Несколько особенностей этого режима удовольствий заслуживают отдельного упоминания. Прежде всего, тот факт, что проблеме половых отношений отводится весьма скромное место в сравнении с местом, которое отводится упражнениям и особенно питанию. Вопрос о продуктах питания в связи с их собственными свойствами и обстоятельствами, в которых они потребляются (будь то времена года или особое состояние организма), является для диететической мысли значительно более важным, нежели половая активность. Далее, следует отметить, что внимание, уделяемое режиму, никогда не обращается на саму форму актов: ничего не говорится о типе половой связи, ничего — о «естественном» положении или о том, что является неподобающим, ничего — о мастурбации и ничего — на тему (которая станет столь важной впоследствии) прерванного полового акта и противозачаточных средств[33]. *Aphrodisia* рассматриваются в целом — как такой вид активности, где важно не то, что определяется конкретными формами, которые эта активность может принимать; внимание здесь следует уделять лишь вопросу о том, нужно ли ее практиковать, с какой частотой и в каком контексте. Проблематизация осуществляется главным образом в терминах количества и обстоятельств.

Но и это количество не рассматривается в форме конкретной численной меры. Рекомендации всегда остаются на уровне обобщенной оценки: использовать удовольствия «более широко» (*pleon*), или в меньшем количестве (*elasson*), или как можно мень-

ше (*hōs hēkista*). Это не значит, что этим вещам не нужно уделять слишком большого внимания; это значит, что невозможно определить заранее и для разных людей ритм такой активности, где в игре задействованы качественные характеристики — сухое, горячее, влажное, холодное — самого тела и среды, в которой тело находится. Действительно, если половые акты относятся к сфере режима и требуют «меры», то это связано с тем, что благодаря производимым телом движениям и выбрасыванию семени они вызывают эффекты нагрева, охлаждения, высушивания и увлажнения. Они понижают или повышают силу каждого из отвечающих за равновесие тела элементов; они, таким образом, влияют также и на отношение между этим равновесием и динамикой взаимодействия тех же элементов во внешнем мире: высушивание и нагрев, которые бывают полезны для влажного и холодного тела, могут оказаться менее благоприятными, если время года и климат сами по себе жаркие и сухие. Режим не имеет целью зафиксировать конкретные количества и задать конкретные ритмы; он должен контролировать качественные изменения и корректировки, в которых постоянно возникает потребность внутри отношений, отличающихся тем, что для них определимы лишь совокупные характеристики. К слову, можно напомнить, к какому выводу приходит в «Проблемах» Псевдо-Аристотель, опираясь на один из наиболее известных принципов этой качественной физиологии (принцип, согласно которому, женщи-

ны в целом есть холодное и влажное, в то время как мужчина — это горячее и сухое); он, кажется, единственный, кто выводит из этого принципа, что пиковые периоды половых отношений у мужчин и у женщин по времени не совпадают: женщины в большей степени тяготеют к акту Венеры летом, в то время как мужчины более склонны к нему зимой[34].

Таким образом, диететика проблематизирует половую практику не как набор актов, подлежащих дифференциации в соответствии с их формой и ценностью каждого из них, но как «активность», которой нужно в целом либо позволить осуществляться свободным образом, либо навязать сдерживающие рамки в соответствии с хронологическими ориентирами. В этом такой режим можно сопоставить с определенными регламентациями, которые мы находим позднее в практике христианского пасторства. Там, действительно, некоторые из критериев, используемых для ограничения половой активности, также будут иметь временной характер. Но они окажутся там не просто более конкретными — они будут функционировать совершенно иным образом; они будут определять, в какие моменты половые отношения дозволены, а в какие — запрещены. И это строгое бинарное распределение будет задано как функция различных переменных: литургического года, менструальных циклов, периода беременности, послеродового отрезка времени[35]. В медицинских режимах античности, вариации, напротив, имеют постепенный характер; и вместо бинарной формы зап-

рета/разрешения они предполагают скорее постоянное колебательное движение между максимумом и минимумом. Половой акт не рассматривается как дозволенная или недозволенная практика, в зависимости от временных границ, в которые он попадает; скорее он понимается как активность, которая — в точке пересечения человека и мира, темперамента и климата, телесных особенностей и свойств времени года — может вызвать более или менее пагубные последствия и, следовательно, нуждается в более или менее ограничительном регулировании. Это — практика, требующая размышления и осторожности. Речь, следовательно, не о том, чтобы определить, единообразно и для всех, «рабочий график» для сексуального удовольствия; но о том, чтобы подбирать как можно лучше благоприятные моменты и подходящую частоту.

3
Риски и опасности

Режим *aphrodisia* (предполагающий необходимость умеренности в соответствующей практике) не опирается на постулат, согласно которому половые акты сами по себе, и от природы, есть нечто плохое. Половые акты не являются объектом какого бы то ни было принципиального осуждения. Вопрос, который ставится по отношению к ним — это вопрос употребления, использования, которое должно модулироваться в соответствии с состоянием тела и внешними обстоятельствами. В то же время, необходимость прибегать к тщательному режиму и уделять половой практике бдительное внимание обосновывается с помощью двоякого рода соображений, в которых проявляется определенное беспокойство в отношении последствий этого вида активности.

1. Первая группа соображений относится к последствиям, которые может иметь половой акт для тела индивида. Допускается, очевидно, что существуют такие типы темперамента и телесной конституции, для которых половая активность есть скорее нечто благоприятное. Например — для людей, страдающих избытком мокроты, поскольку половая активность позволяет удалять из организма жидкости,

которые, подвергаясь порче, порождают эту слизистую влагу; или же — для тех, у кого плохое пищеварение, тело истощает само себя, желудок холодный и сухой[36]. Зато для других людей — тех, у кого в теле и голове имеет место переполнение жидкостями — последствия будут скорее вредными[37].

В то же время, несмотря на эту принципиальную нейтральность и эту контекстуальную амбивалентность, половая активность является предметом достаточно устойчивого недоверия. Диоген Лаэртский приводит суждение Пифагора, где общее правило режима, который должен соответствовать времени года, напрямую соединено с требованием постоянно стремиться к уменьшению количества половых контактов и с утверждением внутренне присущего им вреда: «*Aphrodisia* уступай зимой, не уступай летом; менее опасны они весной и осенью, опасны же во всякую пору и для здоровья нехороши». Диоген приводит также ответ Пифагора человеку, спросившему его о том, какое время наиболее предпочтительно для любви: «Всякий раз, как хочешь обессилеть»[38]. Но пифагорейцы далеко не единственные, кто проявляет подобное недоверие. Правило «как можно реже», поиск «наименьшего зла» упоминаются и в текстах чисто медицинской и гигиенической направленности. В «Диете» Диокла речь идет о том, чтобы определить условия, при которых использование удовольствий приведет к «наименьшему ущербу» (*hēkista enochlei*)[39]; а в «Проблемах» Псевдо-Аристотеля половой акт сравнивается с вырыванием расте-

ния, при котором всегда оказываются задетыми корни, и дается совет вступать в связь только в случае настоятельной потребности[40]. На примере диететики, которая должна определять, когда полезно, а когда вредно практиковать удовольствия, видна вырисовывающаяся общая тенденция к ограничительной экономии.

Это недоверие проявляется в идее о том, что половая активность затрагивает многие органы, среди которых и те, что относятся к наиболее важным, и они могут страдать от связанных с этой практикой злоупотреблений. Аристотель замечает, что мозг первым из органов испытывает последствия полового акта, потому что это «самая холодная часть тела»; забирая из организма «чистую и природную теплоту», извержение семени вызывает общий эффект охлаждения[41]. Диокл включает в число органов, особо подверженных воздействию чрезмерных удовольствий, мочевой пузырь, почки, легкие, глаза, спинной мозг[42]. В «Проблемах» говорится, что особенно страдают глаза и поясница, либо потому что они больше других органов соучаствуют в акте, либо потому что избыток тепла вызывает в них образование жидкости[43].

Все эти многочисленные органические корреляции объясняют разнообразные патологические эффекты, которые считаются следствием половой активности, когда она не подчиняется правилам необходимой экономии. Следует отметить, что часто мы не встречаем вообще никаких упоминаний — по край-

ней мере, когда речь идет о мужчинах[44], — о расстройствах, которые могли бы быть вызваны полным воздержанием. Болезни, порожденные неправильным регулированием половой активности, гораздо чаще являются болезнями от неумеренности. Такова, например, знаменитая «спинная чахотка», которую Гиппократ определяет в трактате «О болезнях» и описание которой с той же этиологией будет в течение еще очень долгого времени встречаться в западной медицине. Это болезнь, которая «поражает главным образом новобрачных» и «людей, предающихся сладострастным удовольствиям» (*philolagnoi*); происходит она из костного мозга (костный мозг, как мы увидим ниже, считается той частью тела, в которой находится сперма); она дает ощущение мурашек, бегущих вниз вдоль всего позвоночника; происходит самопроизвольное истечение спермы во время сна, во время мочеиспускания и испражнения; человек становится бесплодным. Когда болезнь сопровождается затруднениями дыхания и головными болями, она может привести к смертельному исходу. Мягкий режим питания с постоянными опорожнениями организма может привести к выздоровлению, но только после целого года воздержания от вина, упражнений и *aphrodisia*[45]. В «Эпидемиях» также описываются случаи, когда злоупотребление удовольствиями привело к серьезным заболеваниям: у одного жителя Абдер половые излишества и питье вызвали сильную лихорадку, которая вначале сопровождалась рвотой, болью в сердце, ощущением жаж-

ды, черной мочой, обложенным языком; выздоровление последовало на двадцать четвертый день после несколько раз наступавших облегчений и новых приступов лихорадки[46]. Зато молодой человек из Мелибеи умер, охваченный безумием, после продолжавшейся двадцать четыре дня болезни, которая началась с расстройства стула и дыхания после долгого злоупотребления напитками и половыми удовольствиями[47].

В то же время, режим атлетов, который часто порицают в связи с его чрезмерностью, приводится в качестве примера возможных благоприятных последствий полового воздержания. Платон напоминает об этом в «Законах» в связи с Икком из Тарента, победителем Олимпийских игр; будучи очень честолюбивым, «он, имевший в душе и умение, и силу вместе с воздержностью [tempérance]», в период, посвященный тренировкам, «никогда, как рассказывают, не сближался ни с женщиной, ни с юношей». Такие же рассказы ходили о Крисоне, Астиле, Диопомпе[48]. В основании этой практики пересекались, очевидно, несколько тем: тема ритуального воздержания, считавшегося одним из условий успеха как в спортивных состязаниях, так и в сражениях; тема моральной победы, которую атлет должен был одержать над самим собой, если он хотел добиться превосходства над другими и быть достойным этого превосходства; но также и тема экономии, необходимой телу атлета и позволяющей ему сохранять силу, которую оно растратило бы в поло-

вом акте. В то время как женщины нуждаются в половой связи, благодаря которой может поддерживаться регулярность истечения, необходимого их организму, мужчины, по крайней мере, в определенных случаях, могут удерживать в себе все семя. Строгое воздержание не только не вредит им, но сохраняет в них полноту сил, аккумулирует их мощь, концентрирует ее и, в конечном итоге, доводит до непревзойденного уровня.

Здесь, следовательно, имеет место определенный парадокс: стремление найти такой режим жизни, чтобы в нем сочеталось справедливое регулирование активности, которая сама по себе не может считаться злом, и ограничительная экономия, в которой «меньше», кажется, всегда лучше, чем «больше». Если само по себе естественно, что тело поддерживает *в готовности мощную субстанцию, обладающую* способностью к порождению, то сам акт, отнимающий ее у организма и выбрасывающий наружу, может быть настолько же опасным в отношении последствий, насколько он согласуется с природой в отношении основного принципа; все тело целиком со всеми своими наиболее важными или наиболее уязвимыми органами рискует оплачивать по очень высокой цене эту трату, которая, тем не менее, угодна природе; и удержание этой субстанции, которую собственная сила толкает к тому, чтобы вырваться наружу, может стать средством сообщить телу максимальную интенсивность энергии.

2. Основанием для бдительности, необходимой в использовании удовольствий, служит также забота о потомстве. Ибо если считается, что природа организовала союз полов, чтобы обеспечить продолжение индивидов в потомстве и выживание рода, если, кроме того, считается, что по той же причине она соединила с половым общением столь острое удовольствие, то следует одновременно признать, что потомство это весьма уязвимо, по крайней мере, в своих свойствах и достоинствах. Если индивид предается удовольствию по случаю, то ему угрожает опасность; но если по случаю и как придется он порождает потомство, то в опасности оказывается будущее его семьи. Платон в «Законах» не без торжественности подчеркивает, насколько важно принимать меры предосторожности для правильного решения этой проблемы, в котором заинтересованы и родители, и весь полис в целом. Нужно проявить внимание во время первого полового акта между супругами после заключения брака — мы находим здесь все ценности и все традиционно признаваемые за инаугуральными актами опасности: в этот день, в эту ночь нужно воздерживаться от малейших проступков в данной области, ибо «начало — это бог, который, обосновываясь у людей, спасает все, если каждый, кто ему предан, подобающим образом его чтит». Но следует соблюдать предосторожности и впоследствии, каждый день, на протяжении всего периода брачной жизни. Действительно, никто не знает, «в какую ночь — или день — будет с помощью

бога зачат ребенок»; поэтому необходимо «как в течение целого года, так и в течение всей своей жизни» и особенно тогда, когда человек способен к порождению, «остерегаться и не совершать по доброй воле ничего вредного, дерзкого и несправедливого. Ибо все это неизгладимо отпечатлевается в душе и теле ребенка», и родителям грозит опасность, что их дети родятся «плохими во всех отношениях»[49].

Предполагаемые опасности и соответствующие меры предосторожности относятся к трем большим группам вопросов. Во-первых — возраст родителей. Считается, что мужчина способен производить наилучшее потомство в возрасте относительно позднем. От тридцати до тридцати пяти лет, говорит Платон; в то же время, для девушек он определяет возможность брака между шестнадцатью и двадцатью годами[50]. Примерно тот же сдвиг возрастов кажется необходимым Аристотелю; с его точки зрения, это важно для того, чтобы дети рождались крепкими; согласно его расчету, за счет такого возрастного сдвига супруги одновременно достигнут возраста, когда детородная способность ослабевает, и когда, вообще говоря, уже не очень желательно, чтобы появлялось потомство. Кроме того, дети, зачатые в этот период жизни, будут обладать еще и тем преимуществом, что, когда их родители подойдут к своему закату, они как раз достигнут нужного возраста, чтобы перенять у них эстафету: «Поэтому девушкам подходит более всего вступать в брак в восемнадцатилетнем возрасте, а мужчинам в тридцать семь лет

или немногим раньше. При заключении браков в этом возрасте физические силы брачащихся будут в расцвете...»[51].

Еще один важный вопрос — «диета» родителей: конечно же, избегать неумеренности, стараться не зачинать детей в состоянии опьянения, но, кроме того, практиковать также общий постоянный режим. Ксенофонт хвалил законы Ликурга и меры, принимавшиеся для того, чтобы через поддержание силы родителей обеспечить здоровье и крепость потомства: девушки, предназначавшиеся в матери, не должны были пить вино или даже воду с добавлением вина; хлеб и мясо им полагалось есть в строго определенных количествах; подобно мужчинам, они должны были заниматься физическими упражнениями. Ликург даже учредил «состязания в беге и в физической силе среди женщин точно так же, как среди мужчин, поскольку был убежден в том, что, если оба, и мужчина и женщина, крепки физически, у них должно быть более здоровое и сильное потомство»[52]. Аристотель, со своей стороны, не считал, что нужен атлетический режим с большой физической нагрузкой; с его точки зрения, предпочтителен режим, подобающий гражданину и позволяющий поддерживать состояние, необходимое для соответствующей деятельности (*euexia politikē*): «Тело должно быть развито, но не посредством изнурительных упражнений и не только в одну сторону, как это бывает у атлетов, но чтобы быть пригодным для деятельности свободнорожденных людей». Для жен-

щин он рекомендовал выбирать такой режим, который развивал бы у них сходные качества[53].

Что же касается момента — внутри всего годового цикла или внутри конкретного времени года — который был бы наиболее благоприятен для получения наилучшего потомства, его рассматривают как функцию целого ряда сложных элементов. Очевидно, именно на такого рода меры предосторожности должны были, среди прочего, обращать внимание женщины-надзирательницы, которые у Платона следят за правильным поведением супружеских пар в течение тех десяти лет, когда супругам дозволяется и настоятельно рекомендуется иметь потомство[54]. Аристотель бегло упоминает о тех знаниях, которые врачи и знатоки природы могут сообщить на эту тему в его эпоху. Супругам, полагает он, следует познакомиться со всеми этими знаниями поближе. Действительно, в вопросах деторождения «врачи могут дать надлежащие советы по части благоприятных условий развития тела» (по общераспространенному правилу, наиболее благоприятное время — это зима); что касается «физиков», они высказывают свои предпочтения «относительно ветров (северные одобряются ими больше, чем южные)»[55].

Из всех этих необходимых забот видно, что практика порождения потомства — в случае, если мы хотим защититься от всех угрожающих ей опасностей и обеспечить ту успешность, на которую в ее отношении обычно рассчитывают, — требует к себе пристального внимания, более того, особого морально-

го отношения. Платон подчеркивает, что оба супруга должны все время думать (*dianoeisthai*) о том, чтобы дать полису «самых прекрасных и наилучших детей». Об этой задаче они должны думать настойчиво — в соответствии с принципом, гласящим, что «все люди, в какой бы работе они ни участвовали, делают все хорошо и прекрасно, пока они внимательны к своей работе, а также к самим себе. Когда же они невнимательны или не обладают разумом, все происходит наоборот». Следовательно, «пусть же молодой супруг обратит внимание (*prosechetō*) на свою жену и на деторождение. То же самое пусть делает и молодая супруга, в особенности в тот промежуток времени, когда дети у них еще не родились»[56]. Можно в этой связи вспомнить замечание, которое мы находим в «Проблемах» Псевдо-Аристотеля: если у людей так часто случается, что дети не похожи на своих родителей, то происходит это потому, что последние во время полового акта бурно мечутся душой в разные стороны, вместо того чтобы думать только о том, что они делают в этот момент[57]. Позже, в христианском мире плоти, это станет правилом, необходимым для оправдания полового акта, — удерживать душу конкретным намерением [intention], намерением выполнить детородную функцию. Здесь такое намерение не является необходимым условием для того, чтобы общение между полами не оказалось смертным грехом. Но в то же время, для того чтобы это общение могло достичь своей цели, дать человеку возможность продолжить себя в своих де-

тях и способствовать благу полиса, необходимо особое усилие души: постоянная забота об отведении опасностей, связанных с использованием удовольствий и угрожающих той цели, которую дала удовольствиям природа[58].

4
Акт, трата, смерть

В то же время, если использование удовольствий представляет собой проблему, когда речь идет об отношении индивида к собственному телу и об определении правильного для него физического режима, причина этого не только в том, что неправильное их использование может, как подозревают, вызывать определенные болезни или неблагоприятно воздействовать на потомство. Половой акт, определенно, не воспринимается греками как зло; он не является предметом этически отрицательной оценки. Но греческие тексты свидетельствуют об определенной обеспокоенности, направленной на саму эту активность. Эта обеспокоенность распределяется вокруг трех тематических центров: сама форма акта; то, во что он обходится; смерть, с которой он связан. Было бы ошибкой не видеть в греческой мысли, трактующей эти темы, ничего, кроме положительной оценки полового акта. Медицинская и философская мысль полагает, что он — из-за его необузданной мощи [violence] — представляет собой угрозу контролю и власти, которые индивиду следует осуществлять над собой; что из-за вызываемой им усталости и истощения он подрывает силу, которую индивид должен сохранять и поддерживать; что

он, гарантируя выживание рода, служит одновременно напоминанием о смертности индивида. Если режим удовольствий имеет такое большое значение, то не просто потому, что излишества в этой области могут привести к болезни, но потому, что в общем случае применительно к половой активности речь идет о власти [maîtrise], о силе и жизни человека. Придавать этой активности форму режима, стилизованную и связанную с ограничением по частоте, — значит обезопасить себя от будущих бед; это значит также формировать себя, упражнять, испытывать свои возможности в качестве индивида, способного контролировать собственную необузданную силу [violence] и заключать ее действие в подобающие границы, сохранять в самом себе направляющий принцип своей энергии и принимать необходимость смерти, думая о рождении потомков. Физический режим *aphrodisia* есть мера, направленная на поддержание здоровья; — одновременно это определенное экзистенциальное упражнение [un exercice d'existence] — *askēsis*.

1. *Необузданность [violence] акта*

Именно *aphrodisia* имеет в виду Платон, описывая в «Филебе» действие, производимое удовольствием, когда последнее в неравных пропорциях смешивается со страданием: если доля удовольствия в этой смеси значительно превышает долю страдания, удо-

вольствие заставляется сокращаться все тело, оно «возбуждает, заставляет иногда прыгать, вызывает различную окраску кожи, различные позы и изменение дыхания и, приводя человека в совершенное исступление, исторгает у него безумные вопли. <...> При этом... он и сам говорит и другого убеждает, что, испытывая эти удовольствия, он как бы умирает. И их-то он постоянно и всячески добивается тем настойчивее, чем более он разнуздан и безумен (*akolastoteros, aphronesteros*)»[59].

Гиппократ, по некоторым свидетельствам, утверждал, что половое наслаждение по форме совпадает с легкой эпилепсией. Таково, по крайней мере, свидетельство Авла Геллия: «Вот каким было мнение божественного Гиппократа о любовном соитии (*coitus venereus*). Он считал его частью ужасной болезни, которую мы называем падучей. Ему, как говорят, принадлежит фраза: «Половая близость — это легкая форма эпилепсии» (*tēn sunousian einai mikran epilepsian*)[60]. На самом деле, формула принадлежит Демокриту. Трактат «О семени» гиппократовского корпуса, на первых страницах которого дается подробное описание полового акта, вписывается скорее в иную традицию — традицию, идущую от Диогена из Аполлонии; модель, на которую ориентируется эта традиция (о ней будет говорить еще Климент Александрийский) — это не патологическая модель падучей болезни, но механическая модель разогретой и пенящейся жидкости: «Некоторые, — говорится в «Педагоге», — предполагают, что семя живого

существа в том, что касается субстанции, представляет собой пену крови. Перевозбужденная благодаря взбалтыванию во время объятий кровь, разогретая естественным теплом мужчины, образует пену и распространяется по семенным проходам. Диоген из Аполлонии считает, что этим явлением объясняется название *aphrodisia*»[61]. В отношении этой общей темы (жидкость, взбалтывание, тепло, распространяющаяся пена) трактат «О семени» гиппократовского корпуса предлагает описание, организованное целиком вокруг того, что можно было бы назвать «схемой по модели семяизвержения» [«schéma éjaculatoire»]. Именно эта схема, как есть, без изменений, переносится с мужчины на женщину; именно она используется для расшифровывания отношений между мужской и женской ролями как в терминах столкновения и состязания, так и в терминах господства и регулирования, осуществляемого одной ролью в отношении другой.

Половой акт с самого его начала анализируется как особая мощная механика [une mécanique violente], целью которой является выход спермы[62]. Прежде всего, трение полового органа и движение, производимое всем телом, вызывают общий разогрев; разогрев в сочетании со взбалтыванием ведет к тому, что жидкость, разлитая в теле, обретает значительно большую текучесть, так что, в конечном итоге, она «становится пенистой» (*aphrein*), «как и все прочие жидкости, приведенные в движение, пенятся». В этот момент имеет место «сепарация» (*apokrisis*): от этой

пенящейся телесной жидкости отделяется наиболее плотная ее часть, «самая сильная и самая густая» (*to ischurotaton kai piotaton*), устремляется к мозгу и по спинному мозгу спускается до поясницы. После чего горячая пена движется к почкам и оттуда через тестикулы к детородному члену, откуда она извергается благодаря резкому спазму (*tarachē*). Этот процесс, произвольный в начальный момент, когда происходит половой контакт и «трение детородных частей», может также начать разворачиваться совершенно непроизвольным образом. Именно это происходит в случае ночной поллюции, о котором говорит автор трактата «О семени»: когда работа или какая-нибудь другая деятельность вызывает разогрев тела перед сном, происходит спонтанное вспенивание телесной жидкости; в этот момент она «такая же, как и при соитии»; в итоге происходит семяизвержение, сопровождаемое во сне образами — очевидно, в соответствии с часто упоминаемым принципом, согласно которому сны или, по крайней мере, часть снов есть выражение состояния тела в данный момент[63].

Половой акт у мужчины и половой акт у женщины характеризуются в гиппократовском описании совокупным изоморфизмом. И здесь и там процесс один и тот же, с той разницей, что исходным пунктом нагрева у женщины является матка, возбуждаемая мужским половым членом в ходе соития: «Утверждаю также, что у женщин при соитии от трения детородного члена и от движения матки делается как бы зуд, который в остальном теле производит удо-

вольствие и теплоту. И женщина также испускает из своего тела семя, иногда в матку..., а иногда и наружу...»[64]. И здесь и там субстанция одного и того же типа, образующаяся одним и тем же образом (семя, возникающее из крови благодаря нагреву и сепарации), один и тот же механизм, один и тот же конечный акт извержения. Автор все же подчеркивает наличие определенных различий, которые относятся не к природе акта, но к свойственной ему необузданной энергии, а также к интенсивности и продолжительности сопровождающего его удовольствия. В самом акте удовольствие женщины гораздо менее интенсивно, чем удовольствие мужчины, так как у мужчины выделение телесной жидкости происходит резко и с гораздо большей силой. Зато у женщины удовольствие начинается с самого начала акта и длится столько же времени, сколько и само соитие. Удовольствие женщины в течение всего времени соединения зависит от мужчины. Оно не прекращается, пока «мужчина не испустит семени». И если случается, что женщина достигает оргазма раньше мужчины, испытываемое ею удовольствие все равно не прекращается; оно просто ощущается иначе[65].

Гиппократовский текст устанавливает между этими двумя изоморфными актами — у мужчины и у женщины — определенное отношение, которое является одновременно отношением причинности и соперничества; это своего рода состязание, в котором мужчине отведена роль зачинателя и в котором за ним должна остаться окончательная победа. Что-

бы объяснить воздействие, оказываемое удовольствием мужчины на удовольствие женщины, рассматриваемый текст — как и другие, очевидно, весьма древние фрагменты гиппократовского сборника — говорит о двух элементах, воде и огне, и о взаимном воздействии горячего и холодного; мужская жидкость поочередно играет роль то возбуждающего, то охлаждающего агента; женское же начало, всегда горячее, представлено поочередно то пламенем, то жидкостью. Если женское удовольствие усиливается «лишь только мужское семя сойдет в матку», то это происходит примерно так же, как поднимается пламя, когда на него выливают вино; если, наоборот, семяизвержение у мужчины вызывает прекращение удовольствия у женщины, то это происходит точно так же, как если бы холодную жидкость влили в очень горячую воду: кипение немедленно прекращается[66]. Таким образом, в момент полового соединения сталкиваются друг с другом два схожих акта, вводящие в игру субстанции, аналогичные по типу, но обладающие противоположными качествами: сила против силы, холодная вода против кипения, спиртосодержащая жидкость и пламя. Однако, в любом случае, именно мужской акт определяет, направляет, распаляет, доминирует. Именно он определяет начало и конец удовольствия. И именно он обеспечивает также здоровье женским органам, гарантирую их правильное функционирование: «Это дело так обстоит у женщин: если они сходятся с мужчинами, то бывают более здоровы; если же нет, менее, ибо, с одной

стороны, и матка не делается влажною вследствие соединения, а сухою, так как она стягивается более надлежащего, а такое сильное стягивание доставляет болезнь телу; а с другой стороны, соитие, разгорячая кровь и увлажняя, служит причиною того, что месячные очищения изливаются с большею легкостью; напротив, когда они совсем не выходят, женщины делаются подверженными болезням»[67]. Проникновение члена мужчины во влагалище и абсорбция спермы являются для тела женщины основой равновесия телесных свойств и ключом к необходимому вытеканию телесных жидкостей.

Эта «схема по модели семяизвержения», на основе которой неизменно понимается половая активность, – причем, для обоих полов – свидетельствует, естественно, о почти полном господстве мужской модели. Женский акт не является ее дополнением в точном значении слова; он, скорее, является ее двойником, но в форме некоего более слабого варианта, зависящего от мужской модели как в отношении здоровья, так и в отношении удовольствия. Ориентируя все внимание вокруг этого момента секретовыделения – пенистой экстракции, которую рассматривают в качестве главного момента акта – древние тексты помещают в центр половой активности процесс, для которого характерна необузданность [violence], особая почти неудержимая механика и ускользающая из-под контроля сила; но одновременно, в качестве важной в использовании удовольствий проблемы, они ставят также вопрос экономии и траты.

2. *Трата*

Половой акт забирает у тела субстанцию, которая способна передавать жизнь, но которая передает ее только потому, что сама связана с существованием индивида и часть этого существования несет в себе. Выбрасывая из себя свое семя, живое существо не просто удаляет излишек телесной жидкости; оно лишает себя элементов, имеющих высокую ценность для его собственного существования.

В отношении этих ценных свойств спермы разные авторы дают разные объяснения. Автор трактата «О семени» опирается, очевидно, на две концепции происхождения спермы. Согласно первой концепции, источник семени находится в голове: оно образуется в мозгу и спускается по спинному мозгу до нижних частей тела. Таким, по словам Диогена Лаэртского, был общий принцип пифагорейской концепции; сперма рассматривалась здесь как «струя мозга, содержащая в себе горячий пар». Из этого фрагмента мозгового вещества образуется затем все тело, а с ним «и плоть, и жилы, и кости, и волосы»; из содержащегося в нем горячего пара рождаются душа эмбриона и чувства[68]. В тексте Гиппократа слышен отзвук этого представления, когда автор трактата напоминает о том, что у мужчин, которым делают надрез около уха, — если они после этого вообще сохраняют способность к половым отношениям и семяизвержению — семени бывает очень мало, и оказывается оно слабым и бесплодным, «потому что

большая часть семени из головы несется позади ушей в спинной мозг, а проход этот, зарубцевавшийся после сечения, делается сплошным»[69]. Но эта важность роли, приписываемой в трактате «О семени» голове, не исключает общего принципа, согласно которому семя образуется из всего тела целиком: «семя мужское исходит из всей той влаги, которая содержится в человеке», и может испускаться благодаря тому, что «изо всего тела вены и нервы идут в детородные части»[70]; оно «отделяется из всего тела: из твердых и мягких его частей и из всеобщей влаги всего тела», имеющей четыре вида[71]. У женщины тоже «испускание семени происходит из всего тела»[72]; и если мальчики и девочки, не достигшие половой зрелости, не могут выбрасывать семя, это происходит потому, что в этом возрасте жилы у них слишком тонкие и узкие, и они «препятствуют проходу семени»[73]. В любом случае, семя — выделяющееся из всего целиком тела или приходящее главным образом от головы — рассматривается как результат определенного процесса, который отделяет, изолирует, концентрирует «наиболее сильную» часть телесной жидкости: *to ischurotaton*[74]. Эта сила проявляется в густой и пенистой природе семени и в насильственности [violence], с которой оно выходит; она также проявляет себя в слабости, которая всегда ощущается после соития, сколь малым ни было бы выделившееся количество семени[75].

В действительности, вопрос о происхождении семени остался в медицинской и философской ли-

тературе темой, открытой для дискуссий. Но в любом случае, — и каковы бы ни были предлагавшиеся при этом объяснения — в центре всех этих дискуссий было стремление выявить то, что дает семени возможность транслировать жизнь и порождать еще одно живое существо. Но откуда еще семенная субстанция может черпать свою силу и способность, если не от фундаментальных элементов жизни, которые имеются у породившего ее индивида? Чтобы давать существование, она должна сначала его забирать и отделять от того живого существа, в котором она возникает. В любом выбросе семени есть что-то, что ведет свое происхождение от наиболее ценных начал индивида и что при таком выбросе у него отнимается. Так, демиург в «Тимее» укоренил семя в том, что образует для человека место стыка тела и души, смерти и бессмертия. Этим стыком является мозг (который в своей головной круглой части стал вместилищем бессмертной души, а в продолговатой спинной части — вместилищем смертной души): «в нем укоренены те узы жизни, которые связуют душу с телом, в нем лежат корни рода человеческого»[76]. Отсюда по двум большим спинным жилам идет влага, которая необходима телу и которая в нем остается. Отсюда же идет семя, которое выходит наружу через половой орган, чтобы дать рождение другому индивиду. У живущего и у его потомства основа жизни одна и та же.

Анализ, который мы находим у Аристотеля, сильно отличается как от соответствующего анализа Пла-

тона, так и от соответствующего анализа Гиппократа. Отличается и в отношении мест локализации, и в отношении механизмов. Тем не менее, мы находим здесь тот же принцип изъятия ценной субстанции. В трактате «О возникновении животных» сперма объясняется как остаточный элемент (*perittōma*) процесса питания – финальный продукт, сконцентрированный в очень малых количествах и полезный, как полезны элементы роста, которые организм извлекает из пищи. Действительно, с точки зрения Аристотеля, конечная переработка того, что вносится в тело с пищей, дает вещество, определенное количество которого расходится по всем частям тела, чтобы способствовать их незаметному ежедневному росту, в то время как оставшаяся часть ожидает момента выброса наружу, когда, оказавшись в матке женщины, она сможет дать начало процессу формирования эмбриона[77]. Таким образом, развитие индивида и воспроизведение им себе подобных покоятся на одних и тех же элементах, и основой этих процессов служит одна и та же субстанция; элементы роста и семенная жидкость образуются параллельно в результате переработки пищи, поддерживающей жизнь индивида и дающей возможность для рождения другого индивида. Ясно, что в такой ситуации выведение семени из организма является для тела важным событием; у тела забирается субстанция, обладающая большой ценностью, поскольку она, с одной стороны, представляет собой конечный результат долгой работы организма, а с другой –

концентрирует элементы, которые по своей природе «направляются ко всему телу» и, следовательно, способствовали бы его росту, если бы их у него не отняли. Ясно также, почему это опорожнение — вполне возможное в возрасте, когда человеку необходимо лишь поддерживать свой организм в прежнем состоянии, поскольку он уже больше не развивается, — не происходит в юности, когда все ресурсы питания используются для развития; в этом возрасте «все потребляется заранее», говорит Аристотель. Ясно, кроме того, что в старости образование спермы замедляется — «вследствие того, что природа не переваривает в достаточной степени»[78]. На протяжении всей жизни индивида — начиная с юности с ее потребностью в росте и вплоть до старости, которой с таким трудом удается поддерживать себя, — прослеживается это отношение дополнительности между способностью порождать и способностью развиваться или поддерживать свое существование.

Но какова бы ни была общая схема, и в случае, когда семя забирается у всего организма, и в случае, когда его источник там, где сочленяются друг с другом тело и душа, и в случае, когда оно образуется в качестве конечного результата долгой внутренней переработки пищи, половой акт оказывается для человека дорогостоящей тратой. Пусть он сопровождается удовольствием, как того пожелала природа, чтобы люди стремились продолжить себя в потомстве, — это ничего не меняет; для самого человека акт остается тяжелым потрясением, потерей боль-

шой части того, в чем содержится само бытие. Именно этим Аристотель объясняет «заметный» упадок сил, следующий за половой связью[79]. И этим же автор «Проблем» объясняет отвращение, испытываемое юношами к первой женщине, с которой им довелось иметь половые отношения[80]; за счет потери столь малого объема вещества — у людей этот объем пропорционально все же больше, чем у других животных, — живущий лишается большой части важнейших для его собственного существования элементов[81]. Ясно, почему злоупотребления в использовании половых удовольствий могут в определенных случаях — как в случае со спинной чахоткой, описанном Гиппократом, — привести даже к смертельному исходу.

3. Смерть и бессмертие

Когда медицинская и философская мысль связывает между собой половую активность и смерть, она делает это не только в форме боязни чрезмерной траты. Она связывает их также в самом принципе репродуктивности, когда полагает, что цель порождения потомства — смягчить последствия исчезновения живых существ и подарить взятому в совокупности виду вечность, которая не может быть предоставлена каждому индивиду. Когда животные соединяются в половом общении, и это общение дает им потомство, это происходит для того, чтобы чело-

веческий род, как говорится в «Законах», мог бесконечно следовать за временем. Таков его способ избежать смерти; «оставляя по себе детей и внуков» и оставаясь тождественным себе, род человеческий благодаря порождению «причастен бессмертию»[82]. Для Аристотеля — так же, как и для Платона, — половой акт располагается в точке пересечения индивидуальной жизни, завещанной смерти (причем у этой жизни он забирает часть ее самых ценных сил), и бессмертия, облеченного в конкретную форму выживания рода. Половое общение, по словам Платона, является «тонким устройством» (*mēchanē*), позволяющим соединение этих двух жизней друг с другом и дающим первой жизни возможность быть по-своему причастной ко второй; оно обеспечивает индивиду его «продолжение» (*apoblastēma*).

У Платона эта связь, искусно сотворенная и одновременно соответствующая природе, поддерживается свойственным любой смертной природе желанием продлить себя в вечности и стать бессмертным[83]. Подобное желание владеет и животными, замечает Диотима в платоновском «Пире»; охваченные «страстью деторождения», они заболевают и «пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом — когда кормят детенышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть...»[84]. Это желание есть и у человека, который не хочет быть, после того как распростится с жизнью, безвестным мертвым, не имеющим имени[85]; поэтому, говорится

в «Законах», он должен жениться и обзавестись потомством в лучших, насколько это возможно, условиях. И это же желание у некоторых из тех, кто любит юношей, вместо стремления сеять в теле вызовет стремление порождать в душах и рождать на свет прекрасное само по себе[86]. У Аристотеля в некоторых ранних текстах — например, в трактате «О душе»[87] — связь половой активности со смертью и бессмертием выражается в слегка «платонизирующей» форме — в форме желания быть причастным тому, что вечно; в более поздних текстах — таких как трактат «О возникновении и уничтожении»[88] или трактат «О возникновении животных» — эта связь осмысляется в форме дифференциации и распределения живых существ в природном порядке в соответствии с совокупностью онтологических принципов, относящихся к бытию, небытию и наилучшему. Во второй книге трактата «О возникновении животных», ставя перед собой задачу объяснить в соответствии с целевыми причинами, почему имеет место порождение животных и существует два разных пола, Аристотель упоминает несколько фундаментальных принципов, регулирующих отношения множественного разнообразия живых существ к бытию. А именно: некоторые вещи — вечные и божественные, в то время как другие могут быть, а могут не быть; прекрасное и божественное — всегда самое лучшее, а то, что не вечно, может быть причастным как лучшему, так и худшему; бытие — лучше, чем небытие, жить — лучше, чем не жить, одушевленное — лучше

неодушевленного. И напомнив о том, что существа, находящиеся во власти становления, не могут быть причастны вечному в большей степени, чем это для них возможно, Аристотель делает вывод, что имеет место возникновение животных и что животные, будучи исключены из вечности как индивиды, могут быть вечными как род; животное есть возникающее и «по числу вечным оно быть не может, — ибо сущность всех существующих предметов заключается в каждом из них, и если бы она была вечной, они были бы тоже вечны. Но в отношении вида вечность возможна»[89].

Таким образом, половая активность вписывается в широкий горизонт смерти и жизни, времени, становления и вечности. Она оказывается необходимой, поскольку рано или поздно индивид неизбежно умирает, но благодаря ей он может определенным образом избегнуть смерти. Конечно, эти философские спекуляции не присутствуют прямо в рефлексии по поводу использования удовольствий и соответствующего режима. Но можно отметить, с какой торжественностью Платон ссылается на них в «увещательном» законодательстве, которое он предлагает в отношении брака, — законодательстве, которое должно быть первейшим из всех, поскольку оно лежит в «основе рождения детей в государствах»: «Всем надлежит жениться начиная с тридцати лет до тридцати пяти и сознавая при этом, что человеческий род по природе своей причастен бессмертию, всяческое стремление к которому врождено каждому челове-

ку. Именно это заставляет стремиться к славе и к тому, чтобы могила твоя не была безымянной. Ведь род человеческий тесно слит с совокупным временем, он следует за ним и будет следовать на всем его протяжении. Таким-то образом род человеческий бессмертен, ибо оставляя по себе детей и внуков, род человеческий благодаря таким порождениям остается вечно тождественным и причастным бессмертию»[90]. Разумеется, собеседники в «Законах» знают, что законодатели обычно не вдаются в длинные рассуждения такого рода. Но, замечает Афинянин, в отношении этих вещей все обстоит так же, как в медицине. Когда медицина обращается к людям разумным и свободным, она не может позволить себе ограничиться предписаниями; она должна объяснять, указывать на причины и убеждать, помогая больному наладить, как следует, его образ жизни. Объяснять такого рода вещи в отношении индивида и рода, времени и вечности, жизни и смерти — это значит делать так, чтобы граждане отнеслись к тому, что предлагает законодатель, с симпатией, и «благодаря этой своей благосклонности стали восприимчивее» и с большей послушностью следовали предписаниям, которые должны регулировать их половую активность и их брак, разумный режим их воздержной жизни[91].

***

Греческая медицина и греческая философия поставили вопрос об *aphrodisia* и о режиме их исполь-

зования, подобающем тому, кто хочет правильно заботиться о своем теле. Эта проблематизация не вела у греков к разделению актов — в соответствии с их формой и их возможным многообразием — на приемлемые и вредные или «ненормальные». Но, рассматривая их в целом, глобально, как проявление определенной деятельности, греческая мысль ставила перед собой задачу определить принципы, которые позволили бы индивиду обеспечить полезную интенсивность этой практики и ее правильное распределение во времени. В то же время, явно ограничительные тенденции такой экономии свидетельствуют о наличии обеспокоенности в отношении половой активности. Эта обеспокоенность распространяется на возможные последствия неумеренности; но она относится также — и главным образом — к самому акту, который всегда понимается на основе мужской схемы по модели семяизвержения с «предельной точкой» — схемы, которая в качестве единственной должна характеризовать всю половую активность. Мы видим, таким образом, что значение, придаваемое половому акту и формам количественного уменьшения актов, связано не только с негативным воздействием, которое акт может оказывать на тело, но и с тем, чем он является сам по себе и в соответствии со своей природой: необузданностью, ускользающей из-под контроля воли, тратой, истощающей силы, порождением, связанным с грядущей смертью индивида. Половой акт вызывает обеспокоенность не потому, что принадлежит к области

зла, но потому, что несет с собой потрясение и угрозу, затрагивающие отношение индивида к самому себе и его самоорганизацию как морального субъекта; если он практикуется без должной меры и должного распределения во времени, он ведет к разгулу неконтролируемых сил, ослаблению жизненной энергии и смерти без достойного потомства.

Можно отметить, что три важные темы, являющиеся предметом особых забот, не есть нечто специфическое для античной культуры; в других культурах мы также достаточно часто можем встретить проявление этой тревоги, которая, идентифицируя половой акт с «мужской» формой выбрасывания семени, ассоциирует его с не поддающейся обузданию насильственностью, истощением и смертью. Документы, собранные Ван Гуликом в отношении древнекитайской культуры, позволяют говорить о наличии здесь той же самой тематики: страх в отношении ускользающего из-под контроля и дорого обходящегося индивиду акта, боязнь его возможных последствий для тела и здоровья, представление отношения к женщине в форме своеобразного состязания, забота о том, чтобы обрести достойное потомство благодаря правильной организации половой активности. Но ответы, предлагаемые в отношении этих беспокоящих проблем древними китайскими трактатами «на темы спальни», по характеру существенно отличаются от того, что можно найти в классической Греции. Страх перед необузданностью акта и боязнь потерять семя вызывают к жизни техники

произвольного удерживания; столкновение с другим полом воспринимается как способ войти в контакт с хранимым им витальным началом, которое можно абсорбировать, интерьеризировать и использовать себе во благо — таким образом, что правильно организованная половая активность не только исключает всякую опасность, но и может стать средством усиления энергии существования и омолаживающей процедурой. Организация и упражнение в этом случае имеют в виду сам акт, его протекание, поддерживающую его игру сил, наконец, связанное с ним удовольствие; отсутствие завершения или бесконечное его откладывание позволяют сообщить акту одновременно наивысшую возможную степень в отношении удовольствия и максимально возможную интенсивность в отношении жизни. В этом «эротическом искусстве» с его ярко выраженной этической направленностью, искусстве, которое стремится усилить насколько возможно положительные эффекты контролируемой, обдуманной, умноженной и продленной половой активности, укрощенным оказывается время — то время, которое оканчивает акт, заставляет стареть тело и несет смерть.

В христианской доктрине плоти мы также можем без труда найти весьма близкие темы, являющиеся предметом беспокойства: необузданность и непроизвольность акта, его родство со злом и его место в игре жизни и смерти. Но в неконтролируемой силе желания и полового акта святой Августин будет видеть один из основных стигматов грехопадения (это

непроизвольное движение воспроизводит в человеческом теле бунт человека, восстающего против Бога); институт пасторства закрепит — в виде тщательно расписанного календаря и в соответствии с подробной морфологией актов — правила экономии, которым акты должны подчиняться; наконец, доктрина брака придаст цели деторождения двойную функцию — обеспечение выживания или даже приумножения народа Господня, и обеспечение индивидам возможности не обречь посредством этой половой активности свою душу вечной смерти. Здесь мы имеем дело с морально-юридической кодификацией актов, моментов времени и интенций, делающих легитимной активность, которая сама по себе является носительницей негативных ценностей; и эта кодификация расписывает ее в двойном регистре института церкви и института брака. Время, предусмотренное обрядами, и время законного деторождения делают эту активность простительной.

У греков те же предметы беспокойства (необузданность, трата и смерть) оформились внутри традиции мысли, которая была направлена не на кодификацию актов, и не на создание эротического искусства, но на выработку определенной техники жизни. Эта техника не предполагает, что у актов отнимается их изначальная принадлежность к природе; она также не имеет целью усилить связанные с ними эффекты удовольствия; она стремится направлять их как можно ближе к тому, чего хочет природа. Эта техника имеет предметом не протекание акта,

как в эротическом искусстве, и не условия институциональной легитимации, как это будет в христианстве; в гораздо большей степени она направлена на отношение к этой активности, «взятой в целом», которое человек устанавливает в самом себе, на способность подчинять ее себе, ограничивать и распределять, как должно. В этом *technē* речь идет о возможности организовать себя как субъекта власти в отношении своего поведения [sujet maître de sa conduite], другими словами, о возможности быть — как врач в отношении болезни, как кормчий на корабле среди рифов или как политик в отношении полиса[92] — искусным и осторожным руководителем в отношении самого себя, способным правильно угадывать необходимую меру и момент времени. Можно также понять, почему необходимость установить режим для *aphrodisia* подчеркивается с такой настойчивостью, при том что в отношении нежелательных последствий, которые могут быть вызваны злоупотреблениями, подробностей приводится чрезвычайно мало, и очень мало дается конкретных указаний относительно того, что следует и чего не следует делать. Будучи самым острым и необузданным из всех удовольствий, будучи более затратным, чем большинство других видов физической активности, принадлежа к игре жизни и смерти, половой акт оказывается привилегированной областью для этической организации субъекта — такого субъекта, которого должна отличать способность контролировать бушующие в нем силы, свободно распоряжаться своей

энергией и создавать из своей жизни произведение, которое переживет его краткое бренное существование. Физический режим удовольствий и экономия, которую он диктует, являются частью целого особого искусства себя.

---

[1] Гиппократ, *О древней медицине*, III.

[2] Платон, *Государство*, III, 405e-408d.

[3] На самом деле, описания, которые приводит Платон, не совсем соответствуют тем, которые мы находим в «Илиаде» (XI, 624 и 833).

[4] Платон, *Государство*, III, 407c.

[5] О необходимости режима для лечения болезней см. также: *Тимей*, 89d.

[6] Гиппократ, *Эпидемии*, VI, 6, 2.* О различных интерпретациях этого текста в античности см.: Hippocrate, *Oeuvres*, trad. Littré, t. V, pp. 323-324.

[7] Псевдо-Платон, *Соперники*, 134 a-d.

[8] См.: R. Joly, «*Notice*» в: Hippocrate, *Du régime* (C.U.F.), p. XI.

[9] «...От телесных недугов у него были напевы, которыми он умел облегчать страждущих, а были и такие, которые помогали забыть боль, смягчить гнев и унять вожделение.

За завтраком он ел сотовый мед, за обедом – просяной или ячменный хлеб, вареные или сырые овощи, изредка – жертвенное мясо <...>

Поэтому тело его всегда оставалось одинаково, а не бывало то здоровым, то больным, то потолстевшим, то

---

* В переводе В. И. Руднева: «Упражнение органов – труды, пища, питье, сон, сношения – все умеренно» – *примеч. пер.*

похудевшим, то ослабелым, то окрепшим. Точно так же и лицо его являло всегда одно и то же расположение духа (*to homoion ēthos*)». – Порфирий, *Жизнь Пифагора,* 34. Пифагор, по свидетельству Порфирия, давал также советы относительно режима питания атлетам (*Там же*, 15).

[10] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, III, 12.

[11] Платон, *Государство*, IX, 591 c-d.

[12] *Там же*, III, 404a. Аристотель в «Политике» также критикует крайности атлетического режима и определенного вида тренировок (VIII, 1335b и VIII, 1338b-1339a).

[13] Платон, *Государство*, III 406a-407b.

[14] *Там же*, 407 c-e. В «Тимее» Платон говорит, что продолжительность жизни каждому живому существу положена судьбой (89 b-c).

[15] Платон, *Государство*, III, 404a-d.

[16] Гиппократ, *О диете*, III, 68, 1 и 69, 1. См.: примечание Р. Жоли в издании C.U.F., p. 71.

[17] Платон, *Законы*, IV, 720b-e.

[18] См.: Платон, *Тимей*, 89d. Платон здесь также резюмирует то, что он только что высказал по поводу режима: «На этом мы кончим наши рассуждения о живом существе в целом и о частях его тела, а равно и о том, как жить сообразно с рассудком, в одно и то же время осуществляя руководство самим собой и оказывая себе послушание».

[19] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, IV, 7.*

---

* Указанный фрагмент в переводе С. И. Соболевского: «Сократ настоятельно убеждал друзей также заботиться о здоровье, – учиться, чему возможно, у специалистов и самому следить за собой всю жизнь, какая пища, какой напиток, какой труд ему полезны и как употреблять все это, чтобы оставаться всегда возможно более здоровым. Трудно, говорил он, найти врача, который знал бы лучше, чем сам человек, с таким вниманием относящийся к себе, что полезно ему для здоровья» (IV, 7, 5) – *примеч. пер.*

[20] См.: W. H. S. Jones, «Introduction» к т. IV сочинений Гиппократа (Loeb classical Library).

[21] См.: Oribase, *Collection mùdicale*, t. III, pp.168-182.

[22] Paul d'Égine, *Chirurgie*, trad. R. Briau. О дистетике в классическую эпоху см.: W. D. Smith, «The Development of Classical Dietetic Theory», *Hippocratica* (1980), pp. 439-448.

[23] Гиппократ, *О дueme*, I, 2, 1.

[24] *Там же*, II, 58, 2.*

[25] *Там же*, III, 67, 1-2.

[26] *Там же*, III, 68, 10. Сходные рассуждения см.: *Гиппократ*. О природе человека, 9 и Гиппократ, *Афоризмы*, 51. Ту же тему находим в: Псевдо-Аристотель, *Проблемы*, XXVIII, 1 и в «Диете» у Диокла: *Орибазий*, III, p. 181.

В переводе В.И Руднева: «В каждое время года следует постепенно изменять каждую долю режима» — *примеч. пер.*

[27] Гиппократ, *О диете*, III, 68, 6 и 9.

[28] *Там же*, III, 68, 5.

[29] *Там же*, III, 68, 11.

[30] Oribase. *Collection médicale*, III, pp. 168-178.

[31] *Ibid.*, p. 181.

[32] См. в: Paul d'Égine, *Chirurgie*. Этот сезонный ритм режима половых отношений был принят в течение очень долгого времени. В императорскую эпоху мы снова находим его у Цельса.

[33] Отметим все же у Диокла (Oribase, III, p. 177) замечания по поводу положения на спине, вызывающего ночную поллюцию во время сна.

[34] Псевдо-Аристотель, *Проблемы*, IV, 26 и 29 (см.: *Гиппократ*. О диете, I, 24, 1).

---

* В переводе В.И. Руднева: «Сношение истощает, увлажняет и согревает: оно согревает вследствие усилий и отделения влаги, истощает вследствие опорожнения, увлажняет разжижением, остающимся в теле от усилий при сношении» — *примеч. пер.*

[35] На эту тему можно порекомендовать книгу: J.-L. Flandrin, *Un Temps pour embrasser*, 1983, где автор на основе источников VII века показывает, какое большое значение имело это разграничение между разрешенными и запрещенными моментами, и указывает на множественные формы, в которые облекалась эта ритмичность. Мы видим, насколько сильно такое распределение времени отличается от ориентирующихся по обстоятельствам ситуативных стратегий греческой диететики.

[36] Гиппократ, *О диете*, III, 80, 2.

[37] *Там же*, III, 72 и 73.

[38] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VIII, 1, 9.

[39] Oribase, *Collection médical*, III, p. 181.

[40] Псевдо-Аристотель, *Проблемы*, IV, 9, 877b.

[41] Аристотель, *О возникновении животных*, V, 3, 783b.

[42] Oribase, *Collection médical*, III, p. 181.

[43] Псевдо-Аристотель *Проблемы*, IV, 2, 876a-b.

[44] Мы увидим далее, что для женщины, напротив, половой контакт рассматривается как фактор здоровья. В то же время, автор «Проблем» отмечает, что крепкие и хорошо питающиеся мужчины испытывают приливы желчи, если не ведут половую жизнь.

[45] Гиппократ. *О болезнях*, II, 51.

[46] Гиппократ, *Эпидемии*, III, 17, десятый больной.

[47] *Там же*, III, 17, шестнадцатый больной.

[48] Платон, *Законы*, VIII, 840a *.

[49] *Там же*, VI, 775e.

---

*В переводе А. Н. Егунова: «Не правда ли, мы знаем понаслышке, что тарентинец Икк ради Олимпийских игр и других состязаний ни разу не касался ни женщин, ни мальчиков в то время, когда усердно готовился к состязаниям? Причиной здесь было его честолюбие, преданность своему искусству, а также и то, что наряду с рассудительностью он обладал и душевным мужеством» – *примеч. пер.*

[50] Платон, *Законы*, IV, 721a-b и VI, 785b. В «Государстве» (V, 460e) период «законного» деторождения у мужчин определяется от двадцати пяти до пятидесяти пяти лет, а у женщин — от двадцати до сорока.

[51] Аристотель, *Политика*, VII, 1335a. О возрасте, в котором вступали в брак в Афинах см.: W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, 1968, pp. 106-107 и 162.

[52] Ксенофонт, *Лакедемонская полития*, I, 4. В «Законах» Платон настаивает на неизбежности вредных последствий, если родители в момент зачатия находятся в состоянии опьянения (VI, 775c-d).

[53] Аристотель, *Политика*, VII, 1335b. По словам Ксенофонта, молодожены в Спарте не должны были встречаться слишком часто как раз для того, чтобы их потомство было физически сильным: «В такой ситуации супруги сильнее желают друг друга, а дети, если они при этом рождаются, крепче и сильнее, чем если супруги пресыщены друг другом» (Ксенофонт, *Лакедемонская полития*, I, 5).

[54] Платон, *Законы*, VI, 784a-b.

[55] Аристотель, *Политика*, VII, 1335a.

[56] Платон, *Законы*, VI, 783e.

[57] Псевдо-Аристотель, *Проблемы*, X, 10.

[58] В «Законах» Платон говорит, что для того, чтобы помочь нравственному формированию ребенка, беременной женщине следует вести жизнь, огражденную от удовольствий и от слишком больших тягот (VII, 792d-e).

[59] Платон, *Филеб*, 47b.

[60] Авл Геллий, *Аттические ночи*, XIX, 2.

[61] Климент Александрийский, *Педагог*, I, 6, 48. См.: R. Joly «Notice» в Hippocrate, *Oeuvres*, t. XI, C.U.F.

[62] Гиппократ, *О семени*, 1, 1-3.

[63] *Там же*, 1, 3.

[64] *Там же*, 4, 1.

[65] *Там же*, IV, 1.

[66] *Там же*, IV, 2.

[67] *Там же*, IV, 3.

[68] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VIII, 1, 28.

[69] Гиппократ, *О семени*, II, 2.

[70] *Там же*, I, 1.

[71] *Там же*, III, 1.

[72] *Там же*, IV, 1.*

[73] *Там же*, II, 3.

[74] *Там же*, I, 1 и 2.

[75] *Там же*, I, 1.

[76] Платон, *Тимей*, 73b.

[77] Аристотель, *О возникновении животных*, I, 18, 724a-725b.

[78] *Там же*, 725b.

[79] *Там же*, 725b. См. также: Псевдо-Аристотель, *Проблемы*, IV, 22, 879a.

[80] Псевдо-Аристотель, *Проблемы*, IV, 11, 877b.

[81] *Там же*, IV, 4 и 22.

[82] Платон, *Законы*, IV, 721c.

[83] Платон. *Пир*, 206e.

[84] *Там же*, 207a-b.

[85] Платон, *Законы*, IV, 721b-c.

[86] Платон, *Пир*, 209b.

[87] Аристотель, *О душе*, II, 4, 415a-b.

[88] Аристотель, *О возникновении и уничтожении*, 336b.

[89] Аристотель, *О возникновении животных*, II, 1, 731b-732a.

[90] Платон, *Законы*, IV, 731b-732a.

[91] *Там же*, 723a.

[92] Эти три «искусства управлять» часто сближают друг с другом как искусства, в которых требуются одновремен-

---

* В переводе В. И. Руднева: «И женщина также испускает из своего тела семя» — *примеч. пер.*

но такое ситуативное знание и такая ситуативная осторожность, которые позволяют учитывать конкретные изменяющиеся обстоятельства; их сближают также потому, что они представляют собой знания в сочетании со способностью руководить. На них часто ссылаются в ситуациях, когда речь идет об индивиде, ищущем для себя принципы или авторитетного наставника, которые могли бы помочь ему «руководить собой».

ГЛАВА III

Экономика

I. Мудрость брака

II. Организация дома Исхомаха

III. Три вида политики воздержности

1
Мудрость брака

Как, в какой форме, на основе чего половые отношения между мужем и женой рассматриваются греческой мыслью в качестве «проблемных»? По какой причине следовало обращать на них особое внимание? И, тем более, думать над поведением мужа, задаваться вопросом о необходимой для него воздержности, превращать его поведение в предмет моральной заботы — в обществе, где столь доминирующую роль играли «свободные мужчины»? На первый взгляд, оснований для этого нет или, во всяком случае, они шатки и немногочисленны. В конце судебной речи «Против Неэры», приписываемой Демосфену, автор формулирует нечто вроде афоризма, ставшего знаменитым: «Гетер мы заводим ради наслаждения, наложниц — ради ежедневных телесных надобностей, тогда как жен мы берем ради того, чтобы иметь от них законных детей, а также чтобы иметь в доме верного стража своего имущества»[1].

С такого рода формулой, и имея в виду ее содержание, напоминающее строгое распределение ролей, мы оказываемся предельно далеко от искусств супружеского удовольствия, которые, как показывает Ван Гулик, можно обнаружить в древнем Китае: там тесно связаны между собой предписания, рисующие,

каким должно быть женское послушание, уважение и преданность, советы относительно эротического поведения, предназначенные для того, чтобы усилить, насколько возможно, удовольствие партнеров или, по крайней мере, мужчины, и рекомендации относительно условий, которые следует соблюдать для того, чтобы получить как можно лучшее потомство[2]. Дело в том, что в этом полигамном обществе супруга находилась в ситуации конкуренции, когда ее статус и способность доставлять удовольствие были напрямую связаны между собой; вопросы, касающиеся полового поведения и форм его возможного усовершенствования, являлись частью рефлексии в отношении домашней жизни; умелая практика удовольствий и равновесие супружеской жизни относились к одной и той же области. Формула из речи «Против Неэры» очень далека и от того, что можно встретить в христианской доктрине и в предписаниях христианского пасторства, — но уже по совсем иным причинам. В этой строго моногамной ситуации мужчине будут запрещены любые формы удовольствия, кроме того удовольствия, которое он должен получать со своей законной супругой; но и это удовольствие будет сопровождаться значительным числом проблем, потому что цель половых отношений должна заключаться не в сладострастии, но в деторождении; вокруг этой центральной тематики разовьется целая область детализированных рассуждений касательно статуса удовольствий в рамках супружеских отношений. В этом случае проблематиза-

ция рождается не из полигамной структуры, но из моногамного обязательства; и ее задача не в том, чтобы связать качество супружеских отношений с интенсивностью удовольствия и разнообразием партнеров, но, напротив, в том, чтобы отделить, насколько это возможно, постоянство всегда единственной супружеской связи от стремления к удовольствию[3].

Формула из речи «Против Нееры» опирается, по-видимому, на совершенно иную систему. С одной стороны, эта система использует принцип единственной законной супруги; но, с другой стороны, она совершенно отчетливым образом размещает область удовольствий вне рамок супружеских отношений. Брак пересекается здесь с половым общением только в его репродуктивной функции, а половое общение влечет за собой вопрос об удовольствии только вне рамок брака. Как следствие, не ясно, каким еще образом половые отношения могли бы стать проблемными в рамках супружеской жизни, кроме как в ситуации, когда речь идет о том, чтобы дать мужу законное и счастливое потомство. И вот, совершенно логичным образом, мы находим в греческой мысли разборы технических и медицинских вопросов, связанных с бесплодием и его причинами[4], рассуждения из области диететики и гигиены относительно средств, помогающих иметь здоровых детей[5] и предпочтительнее мальчиков, нежели девочек, размышления политического и общественного характера о возможности наилучшего подбора супругов[6], наконец, правовые споры относительно условий, при

которых потомство может считаться законным и пользоваться статусом гражданина (это была главная проблема, обсуждавшаяся в речи «Против Неэры»).

Впрочем, если помнить о том, что представлял собой в Афинах классического периода статус супругов и какого рода обязательства по отношению друг к другу они должны были соблюдать, то трудно представить себе, каким образом проблематизация половых отношений между супругами могла бы принять другие формы или распространиться на другие вопросы. То, что институт брака разрешал, запрещал и навязывал супругам в отношении половой практики, определялось достаточно просто, и ситуация, кроме того, была достаточно асимметричной, для того чтобы не возникало необходимости в дополнительной инстанции в форме морального регулирования. Действительно, с одной стороны, женщина в своем качестве супруги связана своим правовым и общественным статусом; вся ее половая активность должна иметь место в рамках супружеских отношений, и муж должен быть ее единственным партнером. Она находится под его властью; ему она должна рождать детей, которые станут его наследниками и законными гражданами. В случае адюльтера применяются наказания частного характера, но, кроме того, и публичного тоже (женщина, уличенная в адюльтере, не имеет права появляться на публичных культовых церемониях). Как говорит Демосфен: закон действует, «заставляя женщин ис-

пытывать надлежащий страх перед нарушением целомудрия, преступлениями против морали, принуждая их блюсти дом, напоминая им о том, что в случае совершения ими подобных преступлений они не только будут изгнаны своими мужьями из дома, но и лишены доступа к священным обрядам государства»[7]. Семейный и гражданский статус замужней женщины навязывает женщинам правила поведения, и поведение это таково, что частью его должна быть строго супружеская половая практика. Это вовсе не означает, что женщинам незачем обладать добродетелью; но функция их *sōphrosunē* в том, чтобы гарантировать, что они сумеют соблюдать, руководствуясь своей волей и разумом, заданные для них правила.

Что же касается мужа, он должен соблюдать по отношению к своей жене определенные обязательства (один из законов Солона требовал от мужа, чтобы тот имел половые отношения со своей женой не менее трех раз в месяц, если она была «богатой сиротой»[8]). Но в число этих обязательств никоим образом не входит обязательство иметь половые отношения только со своей законной супругой. Каждый мужчина, кем бы он ни был, женат он ли нет, должен, это правда, уважать замужнюю женщину (или девушку под отцовской властью [puissance]); но это связано с тем, что женщина в этом случае находится под властью другого. Мужчину ограничивает не его собственный статус, но статус девушки или женщины, которой он добивается. Его проступок задевает

главным образом мужчину, который обладает властью [pouvoir] над данной женщиной. Поэтому он как афинянин будет наказан менее строго в случае, если он совершит насилие, поддавшись на мгновение ненасытности своего желания, нежели в случае, если он преднамеренно, используя хитрость, соблазнит предмет своего желания. Как говорит Лисий в речи «Об убийстве Эратосфена», соблазнитель, действуя убеждением, «до того развращает душу, соблазненную им, что чужая жена становится принадлежащей ему более, чем своему мужу, весь дом переходит в его власть, и дети бывают неизвестно чьи...»[9]. Насильник покушается лишь на тело женщины; соблазнитель — на власть [puissance] мужа. В конечном счете, для мужчины, если он женат, существует единственный запрет — вступать в другой брак; заключение брака не влечет для него запрещения на половые отношения с кем бы то ни было. Он может иметь связь с другой женщиной, он может посещать проституток, он может быть любовником юноши — не считая рабов — мужчин и женщин, — которые имеются в его распоряжении. Брак мужчины никак не связывает его в отношении его половой жизни.

Из этого следует, что в правовом отношении адюльтер не есть разрыв брачных обязательств, который может наступить в результате действий одного из супругов. Он оказывается нарушением только в случае, когда замужняя женщина имеет связь с мужчиной, который не является ее супругом. Та или иная связь классифицируется как адюльтер исходя

из матримониального статуса женщины и никогда — исходя из статуса мужчины. И ясно, почему на моральном уровне для греков не существовала та категория «взаимной верности», которая возникнет позже и введет в брачную жизнь нечто вроде института «полового права», включающего в себя ценности морального порядка, аспект правовых последствий и религиозную компоненту. У греков брак не предполагает принципа двойной половой монополии, фиксирующего обоих супругов в качестве единственных партнеров друг для друга. Ибо, если жена должна принадлежать мужу, муж должен принадлежать только самому себе. Обоюдная половая верность как долг, как взятое на себя обязательство, как общее для обоих чувство не является ни необходимой гарантией брачной жизни, ни ее наивысшим выражением. Из этого можно было бы заключить, что если с половыми удовольствиями связаны одни проблемы, а с брачной жизнью — другие, то эти две проблематизации нигде и никак не пересекаются. Во всяком случае, брак, по причинам, которые мы только что рассмотрели, не должен был вызывать сложностей в вопросах, относившихся к этике половых удовольствий: для одного партнера — жены — ограничения определены статусом, законом и обычаями и подкреплены наказаниями или санкциями; для другого партнера — мужа — его статус супруга не задает никаких конкретных правил, кроме одного, указывающего ему женщину, от которой он должен ждать законных наследников.

Однако сказанного недостаточно. У греков, по крайней мере в эту эпоху, брак и половые отношения между супругами в браке, действительно, не вызывали особых вопросов; стремление к осмыслению полового поведения в сфере отношений, которые можно иметь со своей супругой, у них, действительно, гораздо менее выражено, нежели в сфере отношения к своему телу или, как мы увидим ниже, в сфере отношений с юношами. Но было бы неправильно считать, что вся ситуация описывается этой простой схемой: поведение женщины в ее качестве супруги закреплено слишком жестко и безапелляционно, так что нет никакой необходимости его еще как-то осмыслять, а поведение мужчины в его качестве супруга оказывается настолько свободным, что в связи с ним не может возникнуть никаких вопросов. Прежде всего, мы сталкиваемся с множеством свидетельств, описывающих проявления чувства половой ревности. Жены нередко упрекают своих мужей за то, что те ищут удовольствий на стороне, и ветреная жена Евфилета упрекает мужа за развлечения с юной рабыней[10]. В более общем случае от мужчины в момент его вступления в брак ожидают определенного изменения в половом поведении; считалось, что в период холостяцкой жизни в молодости вполне допустима интенсивная и разнообразная практика удовольствий, которую рекомендовалось умерить после заключения брака — при том, что сам факт вступления в брак не накладывал никаких конкретных ограничений. Но помимо такого широко

распространенного типа поведения и отношения, существовала также рефлексия, разрабатывавшая тему строгости в вопросах брака. Моралисты – по крайней мере, некоторые – достаточно ясно формулируют принцип, согласно которому мужчина, вступивший брак, не может без ущерба для нравственности так же свободно практиковать удовольствия, как неженатый. Так, Никокл в речи, которую вкладывает ему в уста Исократ, ставит себе в заслугу не только то, что он, правя своими подданными, всегда помнит о справедливости, но также и тот факт, что с самого момента свадьбы он не вступал в половые отношения ни с кем, кроме своей жены. И Аристотель в «Политике» будет учить, что «посторонние связи мужа или жены <...> не должны считаться благопристойными»[11]. Отдельные, не имеющие особого значения факты? Уже намечающееся рождение новой этики? Но как бы ни были малочисленны такие тексты и, главное, как бы ни были они далеки от реальной общественной практики и действительного поведения индивидов, необходимо задаться вопросом: почему в моральной рефлексии возникало внимание и интерес к поведению женатых мужчин? Какого рода была эта забота, в чем ее суть, каковы ее формы?

При ответе на этот вопрос следует избегать двух не совсем адекватных интерпретаций.

Согласно первой интерпретации, отношения между супругами для греков классической эпохи определялись простым расчетом, единственной функци-

ей которого было связать между собой две семьи, две стратегии, два наследственных состояния, а единственной целью — рождение потомства. Афоризм из речи «Против Неэры», где с такой видимой четкостью обозначены роли, которые должны играть в жизни мужчины куртизанка, сожительница и жена, иногда рассматривался как описание распределения функций по трем отдельным признакам: с одной стороны, половое удовольствие, с другой — повседневная жизнь, с третьей — функция жены — только поддержание рода. Но нужно учитывать контекст, в котором была сформулирована эта, на первый взгляд, столь лобовая сентенция. Судящийся стремился добиться признания недействительным законного с виду брака одного из своих врагов; одновременно он оспаривал законность того, что дети, родившиеся от этого брака, признаются гражданами. Приводимые аргументы относились к происхождению жены, к ее прошлому проститутки и к ее нынешнему статусу, каковой мог быть только статусом сожительницы. Доказать, следовательно, требовалось не то, что за удовольствием ходят к кому-то другому — а не к законной супруге; требовалось доказать, что законное потомство может быть рождено только от жены. Поэтому Лэйси, обсуждая этот фрагмент, замечает, что его нужно рассматривать не как определение трех различных ролей, но, скорее, как перечисление по нарастающей и, значит, читать следующим образом: удовольствие может дать куртизанка, но она может дать только удовольствие; сожитель-

ница может, кроме этого, дать удовлетворение от жизни в повседневном существовании; но только жена может осуществлять функцию, относящуюся к ее статусу жены: рождать законных детей и обеспечивать продолжение семьи и рода[12]. Следует иметь в виду, что в Афинах брак не считался единственной допустимой формой союза; брак, на самом деле, представлял собой специфический и привилегированный союз, и это был единственный тип союза, обеспечивавший — со всеми вытекающими последствиями и правами — необходимые условия для совместной семейной жизни супругов и рождения законного потомства. Имеется, впрочем, достаточно большое количество свидетельств, показывающих, что красота жены могла считаться большой ценностью, что половым отношениям с ней могло придаваться большое значение и что существовала также взаимная любовь (как, например, эта игра Эроса и встречного Эроса, связующая Никерата и его жену в «Пире» Ксенофонта[13]). Радикальное разделение этих двух уровней (с одной стороны — брак, с другой — игра удовольствий и страстей) не может, очевидно, считаться формулой, правильно описывающей матримониальную жизнь в античности.

Когда мы слишком настойчиво пытаемся удалить из греческого брака все виды чувственной и личностной вовлеченности (которые, это правда, обретут значительно большую значимость позднее), когда мы слишком настойчиво стремимся отделить его от более поздних форм супружества, мы склонны обрат-

ным ходом слишком сильно сближать строгую мораль философов с некоторыми принципами христианской морали. Мы нередко поддаемся соблазну видеть в этих текстах, где хорошее поведение мужа осмысляется, положительно оценивается и регулируется в форме «половой верности», предварительный набросок еще несуществующего морального кодекса — того кодекса, который наложит на обоих супругов симметричным образом одни и те же обязательства и один и тот же долг: практиковать половые отношения только в рамках супружеского союза и относиться к деторождению как к главной, если не единственной, цели. Фрагменты, которые Ксенофонт и Исократ посвятили вопросу об обязанностях мужа, мы склонны рассматривать как «исключительные, учитывая нравы того времени»[14]. Исключительными эти фрагменты оказываются потому, что они не многочисленны. Но можно ли на этом основании видеть в них предвосхищение некой будущей морали или предвестие нарождающихся новых чувств? Ретроспективное прочтение этих текстов уподобило их более поздним формулировкам, это действительно так. Но достаточно ли этого для того, чтобы говорить об этой моральной рефлексии и об этой требовательности в моральных вопросах в отрыве от конкретных форм поведения и позиции современников? Можно ли на этом основании видеть в них одинокий авангард некой грядущей морали?

Если мы попробуем рассмотреть в этих текстах не аспект кодекса, который они предлагают, но то,

каким образом здесь проблематизируется половое поведение мужчины, мы легко заметим, что проблематизовано оно не на основе самой супружеской связи как таковой и прямых, симметричных и взаимных обязательств, которые могли бы из нее вытекать. Конечно, мужчина должен стремиться к ограничению своих удовольствий — или, по крайней мере, к ограничению количества партнеров — именно в силу того, что он состоит в браке; но состоять в браке для мужчины означает прежде всего быть главой семьи, обладать авторитетом, осуществлять определенную власть, для которой «дом» есть место приложения, и блюсти обязательства, имеющие значение для его репутации гражданина. Именно поэтому рефлексия в отношении брака и правильного поведения мужа постоянно переплетается с рефлексией, имеющей предметом *oikos* (дом и хозяйство).

Сказанное позволяет увидеть, что принцип, связывающий мужчину обязательством не иметь партнеров вне создаваемого им брачного союза, по своей природе отличается от принципа, связывающего аналогичным обязательством женщину. Когда речь идет о женщине, это вменяется ей в обязанность в силу того, что она находится под властью своего мужа. Когда же речь идет о мужчине, обязанность ограничить поле полового выбора проистекает для него из того, что он осуществляет власть и что в практике этой власти он должен являть свидетельство владения собой [maîtrise sur soi-même]. Для жены обязательство не иметь половых отношений ни с кем,

кроме мужа, есть следствие того, что она находится под его опекой [puissance]. Для мужа обязательство не иметь половых отношений ни с кем, кроме жены, есть самый прекрасный способ осуществлять свою власть над ней. Речь здесь в гораздо большей степени идет о стилизации существующей асимметрии, нежели о предвосхищении той характерной симметрии, которую мы находим в более поздней морали. Ограничениям, совпадающим в отношении того, что в их рамках дозволено или запрещено, соответствуют две разные манеры «вести себя»: одна — в случае мужа, другая — в случае жены. Это, в частности, хорошо видно из известного текста, посвященного тому, как нужно вести домашнее хозяйство и как нужно вести себя в качестве хозяина дома.

2
Организация дома Исхомаха

«Домострой» Ксенофонта содержит наиболее развернутый трактат о матримониальной жизни из всех оставленных нам Грецией классической эпохи. Текст предлагает набор рекомендаций относительно того, как следует управлять своим домом и землей. Давая советы, как лучше организовать хозяйственную жизнь во владении, как осуществлять начало над работниками, выращивать те ли иные культуры, вовремя применять подходящие технические методы, продавать и покупать правильным образом и в правильное время, Ксенофонт одновременно развивает несколько общих тем. Он рассуждает о необходимости прибегать в указанных вопросах к рациональным практикам, которые он иногда обозначает словом «знание» (*epistēmē*), а иногда — словом «искусство» или «техника» (*technē*); о цели, которой служит эта необходимость (сохранение и приумножение своего достояния); наконец, о средствах, позволяющих достигнуть этой цели, то есть, об искусстве руководить — и именно к этой последней теме он возвращается наиболее часто на протяжении всего трактата.

Этот анализ вписывается в весьма определенный общественный и политический контекст. Речь идет о достаточно узкой группе земельных собственников, каждому из которых полагается поддерживать и

приумножать семейное достояние, чтобы передать его затем потомству, носящему соответствующее имя. Ксенофонт очень явственно противопоставляет этих людей ремесленникам, жизнь которых не несет в себе благих последствий ни для их собственного здоровья (из-за их образа жизни), ни для их друзей (ибо у них нет возможности прийти своим друзьям на помощь, когда это требуется), ни для полиса (потому что им не хватает досуга, для того чтобы заниматься делами своего государства)[15]. Не так у землевладельцев: их деятельность разворачивается как на площади, на агоре, где они имеют возможность исполнить свой дружеский и гражданский долг, так и в *oikos*'е. Но *oikos* — это не только дом в узком смысле слова; он также включает в себя сельскохозяйственные угодия и любое имущество, где бы оно ни находилось (в том числе, и за пределами полиса): «дом для хозяина — это все то, чем он владеет»[16]; дом определяет целую особую сферу деятельности. И с этой деятельностью связан определенный стиль жизни и определенный этический порядок. Жизнь главы дома, если он как следует занимается своим хозяйством, полезна, прежде всего, для него самого; во всяком случае, она представляет собой постоянное упражнение в выносливости — физическую тренировку, полезную для тела, для его здоровья и силы. Она также способствует благочестию, обеспечивая возможность приносить богатые жертвы богам. Она благоприятствует также дружеским отношениям, давая возможность проявлять свою щедрость, исполнять не ску-

пясь долг гостеприимства, делать добрые дела в отношении других граждан. Кроме того, эта форма деятельности полезна для всего полиса, потому что она способствует его богатству, а, главное, потому что она дает ему хороших защитников; земельный собственник, привыкший к тяжелым работам, – это сильный и стойкий солдат, а имущество, которым он владеет, привязывает его к отеческой земле, которую в случае необходимости он храбро защищает[17].

Все эти достоинства личной и гражданской жизни собственника соединяются в том, что выступает здесь в качестве главной заслуги «экономического» искусства: это искусство обучает практике руководства [commandement], от которой оно неотделимо. Заведовать *oikos*'ом – значит руководить; а руководство домом не отличается от власти, которую приходится осуществлять в делах города. Об этом в «Воспоминаниях» Сократ говорит Никомахиду: «Не смотри с презрением на хороших экономов; ибо заведование частными делами лишь количественно отличается от заведования делами общественными; в остальном же одно похоже на другое...; заведующие общественными делами используют в деле людей, ничем не отличающихся от тех, кого используют управляющие частными делами, и те, кто умеет использовать в деле людей, одинаково хорошо заведуют и частными, и общественными делами»[18]. Диалог об «экономике» домашнего хозяйства разворачивается как широкий анализ искусства повелевать [commander]. В начале текста упоминается Кир Млад-

ший, который лично следил за возделыванием земель, каждый день занимался растениями в своем саду и достиг за счет этого такого мастерства в руководстве людьми, что, когда Киру пришлось вести войну, никто из солдат ни разу не дезертировал из его армии; а когда он погиб, они, вместо того чтобы бросить его, предпочли погибнуть вокруг его трупа[19]. Симметричным образом в конце трактата возникает сходный портрет образцового монарха, соответствующий либо образу командиров с «сильным и благородным характером», за которыми в любой ситуации их армии готовы следовать без малейших колебаний, либо образу распорядителя в домашних делах, который благодаря своим царским свойствам вызывает у работников охоту к делу, энергию и усердие всякий раз, когда они его видят, при том что ему не приходится ни сердиться, ни угрожать, ни наказывать. Искусство управления домом — той же природы, что и политическое или военное искусство, по крайней мере, в той степени, в какой и здесь и там речь идет о необходимости управлять другими людьми[20].

Именно в этом контексте искусства «экономики» Ксенофонт ставит проблему отношений между мужем и женой. Дело в том, что жена, являясь хозяйкой дома, оказывается главным действующим лицом в том, что касается заведования *oikos*'ом и правильного управления им. «...Есть ли кто на свете, кому ты поручаешь больше важных дел, чем жене?» — спрашивает Сократ у Критобула. И немного дальше

добавляет: «Если женщина — хорошая участница в хозяйстве, то, я думаю, она имеет совершенно одинаковое значение с мужем для хорошего домоводства; при таком порядке вещей «средства входят в дом обыкновенно благодаря деятельности мужа, а расходуется большая их часть по распоряжению жены; если ее распоряжения хороши, состояние умножается; если дурны, состояние уменьшается»[21]. Между тем, несмотря на все значение супруги, в реальности она обычно совершенно не подготовлена к тому, чтобы играть требуемую роль; проблемой оказывается очень юный возраст супруги и полученное ею очень скудное воспитание («когда ты женился на ней, она была совсем молоденькой девочкой, которая видела и слышала обо всем так мало, как только возможно»), а также почти полное отсутствие отношений с мужем, с которым она редко разговаривает («есть ли кто, с кем ты меньше разговариваешь, чем с женой?»)[22]. Именно с этим конкретным обстоятельством связана для мужа необходимость установить со своей женой отношения, предполагающие одновременно образование и руководство. В обществе, где девушек в очень юном возрасте (часто около пятнадцати лет) отдают мужчинам, которые зачастую старше их вдвое, супружеская связь, для которой *oikos* служит поддержкой и контекстом, принимает форму своеобразной педагогики и управления поведением. Это область ответственности мужа. Когда действия жены, вместо того чтобы приносить мужу пользу, причиняют ему одни убытки,

на кого следует возложить вину за это? На мужа. «Если овца плоха, то обыкновенно мы виним пастуха,... и у лошади если есть недостатки, мы браним всадника; что же касается женщины, то если муж ее учит добру, а она дурно ведет хозяйство, то, конечно, по справедливости на жену падает вина; но если он не станет учить ее хорошему и она ничего не будет знать, тогда не падает ли по справедливости вина на мужа?»[23].

Мы видим: отношения между супругами не рассматриваются отдельно и сами по себе. Они не берутся исходно как просто связь живущих вместе мужчины и женщины, которым, кроме того, иногда приходится заниматься домом или семьей. Ксенофонт долго обсуждает характер матримониальной связи, но в основном косвенно, контекстуально и технически; он рассматривает ее в рамках *oikos*'а как аспект компетенции мужа, на котором лежит ответственность (у)правления [la responsabilité gouvernementale], и стремится описать, каким образом муж сможет сделать из своей жены сотрудницу, участницу в хозяйстве, *sunergos*, которая ему необходима для осуществления разумной домоводческой практики.

Доказать, что этой технике можно научить, предложено Исхомаху; для того чтобы иметь возможность обосновать свой метод, Исхомаху достаточно быть «хорошим человеком», ни больше, ни меньше. Когда-то он оказался в такой же ситуации, в какой сейчас находится Критобул; он женился на совсем юной девушке (ей было пятнадцать лет), и в результате

полученного ею воспитания она научилась лишь тому, как делать плащ из шерсти и раздавать пряжу служанкам[24]; но он настолько хорошо выучил ее всему, что необходимо, и сделал из нее настолько ценную сотрудницу, что теперь он может доверить ей заботу о доме и спокойно заниматься своими делами, будь то в поле или на *agora* — то есть в тех местах, где должна осуществляться деятельность мужчины. Исхомах, таким образом, собирается сделать своего рода «доклад об экономике» — то есть об искусстве заведовать *oikos*'ом. Перед тем как перейти к советам относительно организации дела на земельном участке, он, естественно, говорит о доме в собственном смысле слова; руководство домом должно быть хорошо отлажено, если вы хотите, чтобы у вас оставалось время для занятий стадами и полями, и не хотите, чтобы весь вложенный в эти занятия труд пропал зря по причине беспорядка в домашнем хозяйстве.

1. Говоря о принципе, лежащем в основе брака, Исхомах приводит слова, с которыми он обратился к своей молодой жене по прошествии определенного времени с момента свадьбы, когда она уже «привыкла» к мужу и «была ручной, так что можно было говорить с ней»: «...С какой целью я взял тебя и твои родители отдали тебя мне?». И сам отвечает на свой вопрос: «Когда я раздумывал о себе, а твои родители о тебе, кого нам лучше взять себе в товарищи для хозяйства и детей, я выбрал тебя, а твои родители,

как видно, меня, насколько это зависело от их воли»[25]. Матримониальная связь характеризуется, таким образом, изначальной асимметрией (мужчина решает сам за себя, в то время как за девушку решает семья) и двойной направленностью (дом и дети); при этом следует заметить, что вопрос о потомстве на какое-то время откладывается в сторону, и перед тем как выучиться тому, что требуется для исполнения функции матери, молодая женщина должна стать хорошей хозяйкой дома[26]. Эта роль хозяйки, как показывает Исхомах, есть роль участника в общем деле. Первоначальный вклад каждого в общую собственность не должен приниматься во внимание[27]; учитывается лишь то, как муж и жена действуют для достижения общей цели, то есть так, «чтобы и наличное свое имущество сохранять возможно в лучшем состоянии, и прибавлять возможно больше нового имущества хорошими, честными средствами»[28]. Можно отметить это подчеркнутое стремление упразднить первоначальное неравенство супругов и установить между ними отношения товарищеского сотрудничества; тем не менее, мы видим, что это сообщество, эта *koinonia*, возникает не в самой бинарной связи между двумя индивидами, но из представлений об общей цели, каковой является дом, — как поддержание дома, так и динамика его роста. На этой основе можно проанализировать формы этого «сообщества» и специфику ролей, которые должны играть в нем супруги.

2. Чтобы определить функции каждого из супругов в общей организации дома, Ксенофонт опирается на понятие «крова» (*stegos*). Действительно, соединяя человеческие существа в пару, боги позаботились об их потомстве и о продолжении рода, о поддержке, в которой люди нуждаются в старости, наконец, о том, чтобы жизнь у них проходила «не так, как у животных – под открытым небом»; люди отличаются от животных, и «очевидно, им нужна кровля». На первый взгляд, кажется, что потомство задает семье временное измерение, а кров – пространственное. Но дело обстоит несколько сложнее. «Кровля», действительно, определяет внешнюю и внутреннюю области; первая относится к сфере забот мужчины, вторая – сфера женщины. Но она также представляет собой место, где собирается, накапливается и сохраняется то, что удалось произвести; укрывать в помещении – значит думать о будущем и распределять то, что требуется, во времени, выбирая благоприятные моменты. Снаружи – мужчина, который сеет, выращивает, распахивает землю, пасет скот; он приносит в дом то, что он произвел, смог прибрести или обменять. Внутри – женщина; она принимает, сохраняет, распределяет и выдает по потребности. Припасы и имущество обычно доставляет в дом муж; но их распределением и употреблением ведает обычно жена[29]. Две роли с точностью дополняют друг друга, и отсутствие одной сделало бы бесполезной другую: «Хранение и распределение мною того, что находится в доме, – говорит жена

Исхомаха, — казалось бы, думаю, смешным, если бы ты не стал заботиться о внесении в дом чего-нибудь снаружи». На что муж отвечает: если бы здесь не было человека, хранящего внесенное, то он, муж, был бы похож на тех жалких людей, «про которых говорят, что они льют воду в дырявую бочку»[30]. Две пространственные области, следовательно, два вида деятельности и также два типа организации времени: с одной стороны (мужчина) — производство, ритм времен года, ожидание сбора урожая, необходимость правильно выбирать и рассчитывать время; с другой стороны (женщина) — хранение и использование, приведение в порядок и распределение, когда это необходимо, и, главное, правильное размещение: Исхомах подробно пересказывает все рекомендации, которые он дал своей жене касательно техник размещения в пространстве дома, чтобы она всегда могла найти то, что хранится у нее в хозяйстве, и поддерживала дом как место порядка и памяти.

Для того, чтобы мужчина и женщина могли совместно осуществлять все эти различные функции, боги наделили каждый из полов особыми качествами. Это во-первых, качества физические: мужчинам, которые должны исполнять работы на открытом воздухе — такие как «распахивание нови, посев, посадка деревьев, пастьба скота» — боги дали способность лучше переносить холод, жару, долгие походы; у женщин — которые, в отличие от мужчин, работают в крытом помещении, — тело менее крепкое. Во-вторых, это — особенности характера: женщины по

природе склонны к страху, но их боязливость имеет положительные последствия: она заставляет их заботиться о припасах, опасаться их пропажи, бояться растратить слишком много; мужчина же наделен большей долей смелости, потому что ему вне дома приходится защищаться от всего, что может причинить вред или нанести обиду. Таким образом, «бог приспособил: природу женщины для домашних трудов и забот, а природу мужчины — для внешних»[31]. Но божество, кроме того, снабдило их также и общими качествами; поскольку и мужчине и женщине приходится в соответствии с их ролями «и давать и брать», поскольку, будучи ответственными за дом, они в своей деятельности должны одновременно собирать и распределять, они наделены также памятью и заботливостью (*mnēmē* и *epimeleia*)[32].

Таким образом, у каждого из супругов имеется определенная природа, определенная форма деятельности, определенное место, которые заданы в соответствии с потребностями *oikos*'а. Если оба они следуют этому предназначению, то потому именно, что так хочет «закон» — *nomos*: обиход, в точности соответствующий намерениям природы, дающий каждому его роль и его место и определяющий, какие действия для каждого являются подобающими и прекрасными или, наоборот, неподобающими. Этот «закон» объявляет прекрасными (*kala*) «занятия, для которых божество дало каждому наибольшее количество естественных способностей»; так, для женщины лучше (*kallion*) «оставаться дома, нежели про-

водить время вне его», а для мужчины «оставаться дома» хуже, чем «заниматься работами за его пределами». Менять это распределение ролей, переходить от одного вида деятельности к другому — значит покушаться на этот *nomos*; это значит пойти против природы и одновременно бросить свое место: «Если кто-либо действует вопреки природе, которую дало ему божество, бросая, так сказать, свой пост (*ataktōn*), ему не удастся скрыться от взора богов, и он будет наказан за то, что пренебрегает делами, которыми ему подобает заниматься, и занимается делами своей жены»[33]. «Естественная» оппозиция мужчины и женщины и соответствующая специфика их способностей неотделимы от необходимого дому порядка; эта оппозиция и эта специфика созданы для этого порядка, который, в свою очередь, задает их как требующие исполнения обязанности.

3. Этот текст, столь подробный, когда требуется закрепить распределение задач в доме, очень немногословен в том, что касается проблемы половых отношений — идет ли речь о месте половых отношений внутри общих отношений между супругами или о запретах, которые могли бы быть следствием того, что супруги состоят в браке. Нельзя сказать, что необходимость иметь потомство здесь недооценивается; о важности этой проблемы несколько раз напоминается в речи Исхомаха. Исхомах указывает, что потомство является одной из главных целей брака[34]; он также подчеркивает, что природа наделила жен-

щину особой нежностью, чтобы она могла заниматься детьми[35]; он, кроме того, делает акцент на том, сколь ценна возможность найти в своих детях опору, когда приходит старость[36]. Но при этом в тексте ничего не говорится ни о самом порождении, ни о том, какие меры следует предпринимать, заботясь о получении наилучшего потомства; для обсуждения такого рода вопросов с молодой супругой момент еще не настал.

В то же время, в ряде мест в тексте имеются отсылки к половому поведению, к необходимости умеренности и к физической привязанности супругов друг к другу. Следует вспомнить, в первую очередь, самое начало диалога, когда собеседники пускаются в дискуссию об экономике как знании, дающем возможность руководить домом. Сократ упоминает здесь о тех людях, которые, даже обладая соответствующими талантами и ресурсами, отказываются их использовать, потому что они внутри себя подчиняются невидимым господам [maîtres] и госпожам [maîtresses] – таким как лень, слабость души, беспечность – а также госпожам еще более несговорчивым – таким как чревоугодие, пьянство, похоть, безумные и дорого обходящиеся амбиции. Те, кто подчиняется подобному деспотизму аппетитов, обрекают на разрушение свое тело, свою душу и свой дом[37]. Но Критобул с гордостью утверждает, что уже победил этих врагов; его моральное образование дало ему достаточную *enkrateia*: «Когда я анализирую самого себя, мне кажется, что я в достаточной степени

являюсь господином над своими страстями, так что если бы ты захотел мне дать советы по поводу того, как я мог бы приумножить богатство своего дома, я не думаю, что мне могло бы помешать то, что ты называешь госпожами»[38]. Именно это делает законным желание Критобула играть роль хозяина дома и научиться исполнять соответствующие непростые обязанности. Нужно понимать, что брак, функции главы семьи, управление *oikos*'ом предполагают, что человек уже обрел способность управлять самим собой.

Ниже Исхомах предлагает перечень качеств, которыми природа наделила один и другой пол, чтобы оба они могли исполнять, каждый по-своему, свои домашние роли, и указывает в этом перечне власть над собой [maîtrise de soi] (*enkrateia*); Исхомах представляет это качество не как специфическую принадлежность мужчины или женщины, но как добродетель, общую для обоих полов — в том же статусе, что и память или внимание. Индивидуальные различия могут модулировать распределение этого качества; и его высокую ценность в рамках супружеской жизни доказывает тот факт, что оно в конечном итоге увенчивает лучшего из составляющих супружескую пару: идет ли речь о муже или о жене, лучшим будет тот, кто имеет наибольшую долю в распределении этой добродетели[39].

Между тем, в случае Исхомаха мы видим, каким образом его воздержность проявляется для самой себя и одновременно направляет воздержность его жены.

Действительно, один из эпизодов диалога вполне эксплицитно отсылает к определенным аспектам половой жизни супругов; это эпизод, в котором речь идет о румянах и макияже[40]. Тема, важная для античной морали, поскольку украшение тела ставит проблему взаимоотношений между истиной и удовольствиями и, вводя в удовольствия элементы искусственности и притворства [les jeux de l'artifice], приукрашивание вносит путаницу в принципы их естественного регулирования. Проблема кокетства супруги Исхомаха не затрагивает вопроса о ее верности (которая постулируется как данность на протяжении всего текста); она не связана и с расточительностью ее характера. Речь идет о том, чтобы определить, каким образом женщина может презентировать себя и быть признана своим мужем в качестве объекта удовольствия и полового партнера в супружеских отношениях. Именно эту проблему обсуждает Исхомах в форме урока, который он дал своей жене в тот день, когда она, чтобы понравиться ему (чтобы показаться привлекательнее — «более бледный цвет лица», чем на самом деле, «более розовые» щеки, «более стройная» талия), появилась перед ним в сандалиях на очень высокой подошве и вся накрашенная свинцовыми белилами и алканной. Осуждая это поведение, Исхомах отвечает на него поучением, состоящим из двух частей.

Первое поучение — негативное: оно состоит в критике макияжа как обмана. Этот обман, способный ввести в заблуждение чужих, не может вызвать

иллюзий у мужчины, с которым женщина живет и который, следовательно, видит свою жену, когда она встает с постели, вспотевшей, в слезах или, например, когда она выходит, закончив купание. Но главное, за что Исхомах критикует это стремление произвести ложное впечатление, связано с тем, что этот обман нарушает один из основных принципов брака. Ксенофонт не цитирует прямо афоризм, который столь часто будет встречаться впоследствии и в котором говорится, что брак представляет собой общность (*koinonia*) имущества, жизни и тела; но ясно, что на протяжении всего текста он отсылает к теме этой тройной общности. Общности имущества, в отношении которой Ксенофонт напоминает, что каждый из супругов должен забыть часть, которую он привнес; общности жизни, одной из целей которой является процветание имения и всего семейного достояния; общности тела, наконец, которая явным образом подчеркивается (*tōn sōmaton koinōnēsantes*). Но общность имущества исключает возможность обмана; мужчина вел бы себя нехорошо по отношению к своей жене, если бы он заставлял ее верить в богатства, которыми он не владеет; аналогичным образом оба не должны пытаться обмануть друг друга в том, что касается их тел; он, со своей стороны, не будет накладывать на лицо киноварь; она точно так же не должна приукрашиваться с помощью белил. Такова цена, которую необходимо платить за справедливую общность тел. Привлекательность, задействованная в отношениях между суп-

ругами, должна быть точно такой же, как та, которая, как и у всех животных, притягивает друг к друг мужскую и женскую особь естественным образом: «Боги сделали лошадей самой приятной в мире вещью для лошадей, скот — для скота, баранов — для баранов; точно так же для людей (*anthrōpoi*) самое приятное — это тело человека без всяких прикрас»[41]. Основным принципом в половых отношениях между супругами и в общности тел, которую эти отношения образуют, должна служить естественная привлекательность. *Enkrateia* Исхомаха отвергает любые искусственные приемы, к которым прибегают для умножения желаний и удовольствий.

Но возникает вопрос: каким образом женщина может остаться для своего мужа объектом желания, как может она быть уверена, что в один прекрасный день ее не вытеснит другая, более молодая и более красивая? Молодую жену Исхомаха явно беспокоит этот вопрос. Что делать, чтобы не только казаться, но чтобы быть красивой и чтобы сохранить красоту?[42] И хотя нам это может показаться странным, но и здесь дом и управление домом оказываются решающим фактором. Во всяком случае, реальная красота женщины, согласно Исхомаху, в достаточной степени обеспечивается ее занятиями по хозяйству, если она выполняет свои обязанности как должно. Действительно, объясняет Исхомах, занимаясь тем, что входит в сферу ее ответственности, она не будет проводить свое время сидя на одном месте, как рабыня, съежившаяся и вялая, или как праздная кокетка. Она

все время будет на ногах, она будет следить, контролировать, ходить из комнаты в комнату, проверяя, как делается работа; прямое положение тела, ходьба придадут ей ту осанку и походку, которые, с точки зрения греков, характерны для пластики свободного человека (далее Исхомах объяснит, что мужчина вырабатывает свою силу солдата и свободного гражданина благодаря активному участию в исполнении обязанностей распорядителя работ [maître de travaux])[43]. Точно так же же для хозяйки дома хороши такие занятия, как замешивание теста, вытряхивание и раскладывание по местам одежды или одеял[44]. Так формируется и поддерживается красота тела; положение хозяйки [la position de maîtrise] имеет свою физическую сторону, каковой является красота. Кроме того, одежда супруги чиста и элегантна, что отличает ее от ее служанок. Наконец, ее неотъемлемое преимущество по сравнению со служанками состоит в том, что она по своей воле стремится нравиться, в отличие от рабыни, которая обязана подчиняться и терпеть принуждение; Ксенофонт, по-видимому, отсылает здесь к принципу, о котором он упоминает в другом месте[45]: удовольствие, которое берется силой, есть нечто гораздо менее приятное, чем удовольствие, которое дарится по собственной воле и желанию. И именно это удовольствие жена имеет возможность дать своему мужу. Таким образом, хозяйка дома, благодаря формам физической красоты, неотделимой от ее привилегированного статуса, и благодаря свободной воле нравиться по собственно-

му желанию (*charizesthai*), всегда будет иметь преимущество перед другими женщинами из числа домочадцев.

В этом тексте, посвященном «мужскому» искусству управления домом — супругой, слугами, имуществом — ничего не говорится о половой верности жены и о том, что муж должен быть ее единственным половым партнером; это — принцип, который считается необходимым и рассматривается как данность. Что же касается мужа, для него позиция, которая будет воздержной и мудрой, никогда не определяется как монополия, предоставленная им жене на всю свою половую активность. Принципиальным фактором в этой продуманной практике супружеской жизни, тем, что выступает в качестве основы для поддержания в доме правильного порядка, для мира, который должен здесь царить, и для того, чего жена может желать, является иное; это — возможность для жены сохранять в своем качестве законной супруги то особое место, которое дал ей брак. Не оказаться в ситуации, когда предпочтение будет отдано другой, не быть лишенной своего статуса и своего достоинства, не оказаться в ситуации, когда ее заменит другая, заняв ее место рядом с мужем, — вот что является важным в первую очередь. Ибо угроза для брака исходит не от удовольствия, которое мужчине случается получать в том или другом месте, но от соперничества, которое может возникнуть между супругой и другими женщинами, — в связи с возможной конкуренцией за распределение мест в

доме и за главенство исполняемых супругой функций. «Верным» мужем (*pistos*) является не тот, кто связывает свой статус супруга с отказом от любого полового удовольствия, получаемого с другой женщиной, но тот, кто последовательно и до конца поддерживает привилегии, которые брак признает за женой. И именно так, впрочем, переживают «измену» мужа жены, появляющиеся в трагедиях Еврипида. Медея жалуется на «неверность» Ясона: после нее он взял себе жену из царского рода и обзаведется потомством, из-за которого дети, рожденные им с Медеей, окажутся в униженном и подчиненном положении[46]. Когда Креуса оплакивает «измену», которую, как она думает, совершил по отношению к ней Ксуф, ее горе связано с тем, что ей придется существовать «без детей» и «одинокой жить в опустелом доме»; ибо — по крайней мере, ее заставляют в это поверить — «в ее дом», который был домом Эрехфея, войдет «хозяином без имени, без матери, наконец, сын какой-то рабыни»[47].

Это преимущество супруги, которое хороший муж должен оберегать, вытекает из самого факта вступления в брак. Но оно не есть нечто приобретенное раз и навсегда; оно не гарантируется никаким моральным обязательством, которое должен брать на себя муж; даже если не говорить об открытом разрыве и разводе, фактическая немилость всегда может иметь место. Между тем, «Домострой» Ксенофонта и речь Исхомаха показывают, что если мудрость мужа — его *enkrateia*, но одновременно и его

знание главы семьи — всегда готова признать привилегии супруги, то последняя, чтобы эти привилегии сохранить, должна как можно лучше исполнять обязанности, вытекающие из ее роли в доме и из связанных с этой ролью задач. Исхомах не обещает своей жене с самого начала ни «половой верности» в том смысле, в каком понимаем ее мы, ни даже того, что ей никогда не придется опасаться других предпочтений с его стороны; но, гарантируя ей, с одной стороны, что ее деятельность хозяйки дома, ее заботы, ее манера держать себя придадут ей большее очарование, чем то, каким могут обладать служанки, он, с другой стороны, дает ей также гарантии того, что она сможет до старости сохранять в доме главенствующее положение. И он предлагает ей вступить с ним в нечто вроде состязания в заботах по дому; если она выигрывает в этом состязании, то ей больше не придется опасаться никакой соперницы, даже молодой. «Но самого сладкого удовольствия ты сможешь отведать тогда, — говорит Исхомах своей жене, — когда, продемонстрировав свое превосходство надо мной, ты сделаешь из меня своего слугу, когда, избавившись от всякой боязни того, что с возрастом ты будешь менее уважаема в доме, ты будешь уверена, что, становясь старше, ты будешь все более ценима твоим супругом как товарищ в совместном деле и твоими детьми как хозяйка и, таким образом, все более почитаема в доме»[48].

Таким образом, «верность», рекомендуемая мужу в этой этике брачной жизни, есть нечто весьма от-

личное от половой исключительности, к которой брак обязывает жену; она относится к поддержанию статуса супруги, ее привилегий, ее преимущественного положения по сравнению с другими женщинами. И если она предполагает определенную взаимность поведения между мужчиной и женщиной, то это взаимность в том смысле, что мужская верность должна быть ответом не столько на правильное половое поведение жены — которое всегда предполагается как данное — сколько на ее умение вести себя в доме и вести дом. Взаимность, следовательно — но сущностная асимметрия; так как эти два типа поведения, нуждаясь друг в друге и дополняя друг друга, основываются на требованиях разного типа, и подчиняются разным принципам. Воздержность мужа относится к искусству управлять, управлять собой и управлять супругой, которую нужно держать в своей власти и одновременно уважать, поскольку она по отношению к своему мужу является подчиненной хозяйкой дома [la maîtresse obéissante de la maison].

3

Три вида политики воздержности

Еще в целом ряде текстов, относящихся к IV — началу III в. до н. э., развивается та же тема: брак предполагает со стороны мужчины определенную форму, по меньшей мере, половой сдержанности. Три текста заслуживают в особенности, чтобы на них остановиться: отрывок, который Платон в «Законах» посвящает связанным с браком правилам и обязательствам; рассуждения Исократа о том, как Никокл ведет свою жизнь женатого мужчины; трактат «Экономика», который приписывался Аристотелю и который, без сомнения, исходит из его школы. Эти тексты сильно отличаются друг от друга по своей направленности: первый предлагает систему авторитарного регулирования поведения в рамках идеального полиса; второй характеризует стиль личной жизни самодержца, уважающего самого себя и других; в третьем делается попытка определить полезные для всякого мужчины принципы, помогающие руководить домом. Но в любом случае, ни один из этих текстов не отсылает — как «Домострой» Ксенофонта — к форме жизни, характерной для землевладельца, и, как следствие, к задачам управления поместьем, бремя которых землевладелец должен не-

сти совместно с супругой. Несмотря на различия, кажется, что во всех трех текстах — и более явным образом, чем у Ксенофонта, — проявляется требование, приближающееся к тому, что можно было бы назвать принципом «двойной половой монополии»; складывается впечатление, что эти тексты стремятся локализовать половую практику, как для мужчины, так и для женщины, исключительно внутри брачных отношений: муж, так же, как и жена, выступает здесь в качестве обязанного, или, по крайней мере, стремящегося, не искать удовольствия ни с кем, кроме своей супруги. Требование, следовательно, определенной симметрии; и тенденция к тому, чтобы определить брак в качестве не только привилегированного, но, возможно, единственного и исключительного места для морально приемлемой половой связи. В то же время, анализ этих трех текстов убедительно показывает, что было бы неправильно вчитывать в них ретроспективным образом некий принцип «взаимной половой верности», наподобие того, который будет служить морально-юридическим каркасом для последующих форм матримониальной практики. Ибо хотя в каждом из этих текстов мужу вменяется в обязанность — или рекомендуется — практиковать сдержанность, оставляя себе в качестве полового партнера только супругу, эта обязанность не является здесь следствием личного обязательства, которое муж должен взять на себя, вступая со своей женой в договорные отношения; она является следствием определенного политического регу-

лирования, которое либо предписывается авторитарно, как в случае платоновских законов, либо, как у Исократа и Псевдо-Аристотеля, человек предписывает его самому себе в качестве некоего продуманного самоограничения собственной власти.

1. В «Законах», действительно, предписание вступать в брак в подходящем для этого возрасте (для мужчин между двадцатью пятью и тридцатью пятью годами), заводить детей в наилучших условиях и не иметь — идет ли речь о мужчине или о женщине — никаких связей ни с кем, кроме своего супруга или супруги, — все эти инструкции принимают форму не добровольной морали, но принудительной регламентации; правда, в тексте несколько раз подчеркивается трудность заниматься законодательством в этой области[49] и желательность того, чтобы некоторые меры принимали форму правил только в случае, когда имеют место беспорядки, или когда большинство утрачивает способность быть воздержным[50]. Во всяком случае, принципы этой морали всегда напрямую соотносятся с потребностями государства и никогда не связываются с внутренними условиями дома, семьи и брачной жизни: хорошим следует считать такой брак, который полезен полису, и именно в интересах государства дети должны быть «самыми прекрасными и наилучшими»[51]. Условия, при которых в силу уважения к благоприятным для государства пропорциям и соответствиям удается избежать, чтобы богатые вступали в брак с богатыми[52], тща-

тельные инспекции, проверяющие, чтобы молодые супруги были хорошо подготовлены к своей функции родителей[53], приказ под угрозой наказания обсеменять только законную супругу и не иметь никаких других половых отношений в течение всего периода, пока человек находится в возрасте, предназначенном для деторождения[54], — все эти вещи, привязанные к особым структурам идеального полиса, вполне чужды тому стилю воздержности, который основывается на добровольном поиске умеренности[55].

Следует все же заметить, что, когда речь идет о регулировании полового поведения, Платон доверяет закону лишь в ограниченной степени. Он не думает, что закон сможет оказать достаточное воздействие, если, кроме содержащихся в нем предписаний и угроз, не будут использоваться и другие средства овладения столь яростными желаниями[56]. Здесь необходимы более действенные инструменты убеждения, и Платон перечисляет четыре таких средства. Во-первых, мнение. Платон ссылается на то, что рассматривается как инцест: каким образом стало возможно, спрашивает он, что человек даже не испытывает желания в отношении своих братьев и сестер, своих сыновей или дочерей, как бы они ни были красивы? Дело в том, что люди, сколько они себя помнят, слышат всегда и везде, что такие акты «нечестивы, богопротивны», и никому и никогда не доводилось слышать на эту тему других речей; необходимо, следовательно, чтобы по поводу любых половых актов, являющихся предосудительными, «еди-

нодушная молва» имела аналогичным образом некий «религиозный характер»[57]. Во-вторых, слава. Платон приводит пример атлетов, которые в стремлении одержать победу на состязаниях подчиняют себя режиму строго воздержания, не приближаясь ни к женщине, ни к юноше в течение всего периода тренировок; а между тем, победа над своими внутренними врагами, каковыми являются удовольствия, гораздо прекраснее той, которую можно одержать над соперниками[58]. Далее, честь и достоинство человека. Платон приводит здесь один пример, который будет часто использоваться впоследствии; речь идет о тех животных, которые живут стадами, но так, что каждое из них, находясь среди других, ведет «безбрачную, целомудренную и чистую жизнь»; когда же они достигают возраста, в котором должно порождать потомство, они объединяются в пары, и пары эти уже не распадаются. В то же время, следует обратить внимание на то, что эти супружеские отношения животных упоминаются здесь не в качестве примера некоего принципа природы, который имел бы универсальный характер, но скорее как некий вызов, который люди должны принять: разве может напоминание о подобной практике не побудить рассудительных людей к тому, чтобы оказаться «доблестнее животных»?[59]. Наконец, стыд. Уменьшая частоту половой активности, стыд может ослабить ее «тиранию»; не подвергая эти акты запрету, необходимо как нечто прекрасное узаконить для граждан «тайное занятие ими», а явность таких отношений граж-

дане должны ощущать как нечто «позорное» — причем все это в соответствии с обязанностью, созданной «обычаем и неписаным законом»[60].

Законодательство Платона устанавливает, таким образом, требование, которое является симметричным в отношении мужчины и женщины. Поскольку и мужчина и женщина должны играть определенную роль, связанную с общей целью — роль родителей будущих граждан — они должны подчиняться полностью одинаковым законам, которые предписывают им одинаковые ограничения. Но важно видеть, что эта симметрия для супругов никоим образом не означает принуждения к «половой верности» — посредством некой личной связи, внутренне присущей брачным отношениям и предполагающей принятие неких взаимных обязательств. Симметрия строится не на прямом и взаимном отношении между супругами, но на элементе, который доминирует над ними обоими: это — принципы и законы, которым оба подчиняются одинаковым образом. Конечно, они должны подчинять себя этим установлениям добровольно и вследствие внутреннего убеждения. Но последнее распространяется не на привязанность, которую супруги должны были бы испытывать друг по отношению к другу; оно распространяется на уважение, которое необходимо выказывать по отношению к закону, или на заботу, которую необходимо проявлять о самом себе, о своей репутации, о своей чести. Послушание предписывается здесь отношением индивида к самому себе и к по-

лису — в форме уважения или стыда, чести или славы, — а не отношением к другому.

И можно отметить, что описывая предлагаемый им закон касательно того, что следует «соблюдать в любви», Платон приводит две возможные формулировки. Согласно первой, любому гражданину должно быть запрещено касаться женщины благородного происхождения и свободной, но не являющейся его законной супругой, зачинать потомство вне брака и заниматься «расточением своего семени» с мужчинами «в противоестественных и бесплодных связях». Во второй формулировке снова, теперь в абсолютной форме, звучит запрещение мужской любви; что же касается половых отношений с женщинами вне брака, Платон предлагает наказывать за них только в том случае, когда проступок получит публичную огласку и в явном виде «обнаружится перед всеми мужами и жёнами». Очевидно, что двойное обязательство ограничивать половые отношения браком затрагивает равновесие полиса, его общественную нравственность, условия правильного порождения потомства — а не взаимные обязательства, вытекающие из дуальных отношений между супругами.

2. В тексте Исократа, который написан как обращение Никокла к своим согражданам, авторские соображения по поводу воздержности и брака совершенно отчетливым образом связываются с темой осуществления политической власти. Эта речь параллельна той, которую Исократ адресовал Никоклу

вскоре после того, как последний пришел к власти; тогда оратор предлагал молодому человеку свои советы касательно личного поведения и правления, предназначенные для того, чтобы служить постоянным драгоценным источником, из которого можно черпать до конца своей жизни. Речь Никокла представлена как обращение монарха, объясняющего тем, над кем он осуществляет свою власть, какого поведения по отношению к нему они должны придерживаться. Между тем, вся первая часть текста посвящена оправданию этой власти: достоинствам монархического строя, правам царствующего дома, личным качествам суверена. И только после того как будут даны эти обоснования, речь пойдет о послушании и привязанности, с которыми граждане должны относиться к своему начальнику; от имени собственных добродетелей последний может требовать подчинения от своих подданных. Никокл, таким образом, разворачивает достаточно длинное рассуждение о качествах, которые он признает за собой: справедливость — *dikaiosunē* — которую он продемонстрировал в области финансов, в уголовной юрисдикции и во внешней политике, благодаря установлению или восстановлению добрых отношений с другими государствами[61]; далее, *sōphrosunē*, воздержность, которую он рассматривает исключительно как власть [maîtrise] над половыми удовольствиями. И, говоря об этой умеренности, Никокл объясняет ее формы и причины в прямой связи с верховной властью [souveraineté], которую он осуществляет в своей стране.

Тема, которую он затрагивает последней, — его собственное потомство и необходимость рода, в котором нет незаконных детей и который может претендовать на весь блеск благородного происхождения и непрерывность генеалогии, восходящей к богам: «Относительно детей я также не разделял мнения большинства царей. Я считал, что не следует одних детей иметь от низкой женщины, а других — от благородной, одних оставлять незаконнорожденными, а других — законными. Я хотел, чтобы все могли возвести свое происхождение, как по отцу, так и по матери, среди смертных — к моему отцу Эвагору, среди полубогов — к Эакидам, среди богов — к Зевсу, и чтобы никто из мною рожденных не был лишен права на такое благородное происхождение»[62].

Еще одна причина, по которой, с точки зрения Никокла, следует быть воздержным, связана с тем, что между управлением государством и управлением домом существует неразрывность и взаимное подобие. Эта неразрывность определяется двумя способами. Прежде всего, через принцип, по которому необходимо соблюдать любые союзы (*koinōniai*), которые удалось создать с другим; Никокл, таким образом, не хочет поступать так, как делают некоторые мужчины, соблюдающие прочие взятые на себя обязательства, но ведущие себя неправо по отношению к своей жене, с которой, в то же время, они создали союз на всю жизнь (*koinōniai pantos tou biou*); поскольку мы считаем, что не должны испытывать

горе, причиной которого была бы супруга, не следует заставлять супругу переживать горькие минуты по причине получаемых нами удовольствий; суверен, желающий быть справедливым, должен быть справедлив со своей собственной женой[63]. Но есть также неразрывность и определенный изоморфизм между правильным порядком, который должен царить в доме монарха, и порядком, который должен главенствовать в том, как он осуществляет свое правление над народом: «Хорошие правители должны стремиться к тому, чтобы дух согласия правил не только в государствах, которыми они руководят, но также и в их собственном доме и в поместьях, где они живут; ибо все эти дела требуют власти над собой [maîtrise de soi] и справедливости»[64].

Связь между воздержностью [tempérence] и властью [pouvoir], на которую Никокл ссылается на протяжении всего текста, понимается главным образом как сущностное отношение между господством [domination] над другими и господством над собой — в соответствии с общим принципом, заявленным уже в первой речи, той, которая адресована Никоклу: «Властвуй над собой (*archē sautou*) ничуть не меньше, чем над другими; считай, что самое высокое проявление царственных качеств состоит в том, чтобы не быть рабом никаких удовольствий, а напротив, управлять своими страстями еще больше, чем гражданами»[65]. Никокл начинает с упоминания об этой власти над собой как моральном условии управления другими и приводит доказательство того,

что сам он такой властью обладает: он не уподобился тем многочисленным тиранам, которые используют свою власть, чтобы силой завладеть женами или детьми других; он напомнил себе, сколь сильно мужчины дорожат своими женами и своим потомством и сколь часто политические кризисы и революции имели место в результате злоупотреблений такого рода[66]; он, в итоге, сделал все возможное, чтобы избежать подобных упреков. Каждый имел возможность убедиться, что с того дня, когда в руках Никокла оказалась верховная власть, он не имел физической связи «ни с кем, кроме своей жены»[67]. В то же время, у Никокла есть и более позитивные основания для того, чтобы быть воздержным. Прежде всего, он хочет дать своим согражданам некий пример; не следует, очевидно, думать, что он предлагает жителям своей страны практиковать половую верность так же, как это делает он сам; он, по-видимому, не намеревается превращать свой случай в общее правило; строгость его собственных нравов следует понимать как некое общее побуждение к добродетели и некую модель против распущенности, всегда вредной для государства[68]. Об этом принципе общей аналогии между нравами государя и нравами народа упоминалось в речи к Никоклу: «Дай в качестве примера другим твою собственную уравновешенность (*sōphrosunē*), помня, что нравы (*ēthos*) народа похожи на нравы того, кто им управляет. И когда ты убедишься, что твои подданные обрели достаток и более культурные нравы (*euporōterous kai sōphronesterous*

gignomenous) благодаря твоим заботам (*epimeleia*), ты получишь свидетельство ценности своей царской власти»[69]. В то же время, Никокл не хочет довольствоваться задачей сделать массы похожими на него самого; он хочет одновременно – но так, чтобы одно не входило в противоречие с другим, – выделиться на фоне остальных, на фоне элиты и на фоне доблести самых доблестных. Это – одновременно и моральная формула примера (быть образцом для всех, будучи лучше самых лучших) и политическая формула конкуренции за личную власть внутри аристократической формы правления, и принцип стабильного основания для мудрой и умеренной тирании (быть в глазах народа носителем большей доблести, чем самые доблестные); «Я убедился, что большинство людей воздержны в целом в своих действиях [sont maîtres de l'ensemble de leur actes], однако даже лучшие не способны одержать победу над желаниями, которые пробуждают в них юноши и женщины. Поэтому я решил показать, что могу сохранять твердость там, где требуется превзойти не только толпу, но также и тех, кто гордится своей добродетелью»[70].

В то же время, необходимо понимать, что политическая ценность этой добродетели-доблести [vertu], функционирующей как пример и являющейся признаком превосходства, проистекает не просто из того факта, что речь идет о некоем достойном с точки зрения всех поведении. Эта добродетель, на самом деле, демонстрирует подвластным государя форму отношения, которое государь поддерживает с самим

собой, — важный политический элемент, поскольку именно отношение к себе модулирует и направляет то, как государь использует власть, осуществляемую им над другими. Таким образом, это отношение важно само по себе, в зримом блеске, с которым оно проявляется, и благодаря рациональному каркасу, который его обеспечивает. Вот почему Никокл напоминает, что его *sōphrosunē* прошла испытание на глазах у всех; действительно, бывают такие моменты и такие возрастные обстоятельства, когда человеку нетрудно показать, что он может быть справедливым и обходиться без денег и удовольствий; но если человек получает власть во цвете молодости, то демонстрация умеренности становится в этом случае чем-то вроде «квалификационного» испытания[71]. Кроме того, Никокл подчеркивает, что его добродетель является не просто фактом природы, но делом рассудка (*logismos*); следовательно, если он будет вести себя прекрасным образом, то не благодаря счастливому случаю и не по воле обстоятельств[72], но намеренно и демонстрируя постоянство.

Таким образом, умеренность государя, прошедшая испытание в наиболее опасной ситуации и обеспеченная постоянством разума, служит обоснованием своего рода соглашения между правителем и теми, кем он правит, — они действительно могут ему подчиняться, ему, обладающему властью над собой. От подданных можно требовать повиновения, если ручательством служит добродетель государя; он, действительно, способен умерять власть [pouvoir], ко-

торую осуществляет над другими, властью [maîtrise], которую он устанавливает над самим собой. Именно так заканчивается фрагмент, в котором Никокл, обсудив самого себя, на основе сказанного призывает своих подданных повиноваться ему: «Я только потому уделил так много места рассказу о себе <...>, чтобы не оставить вам никакого повода не выполнять охотно и усердно все то, что я посоветую и прикажу»[73]. Отношение государя к самому себе и то, как он конституирует себя в качестве морального субъекта, образуют важный элемент политической конструкции; его строгость к себе является частью этой конструкции и способствует ее прочности. Государь должен также практиковать аскезу и упражнять самого себя: «В конечном итоге, нет такого атлета, для которого укрепление своего тела было бы обязательством столь же большим, как для царя обязательство укреплять свою душу; ибо призы, даваемые на состязаниях, ничто по сравнению с призами, за которые вы, государи, боретесь каждый день»[74].

3. Что же касается «Экономики», приписываемой Аристотелю, — известны связанные с ней проблемы датировки. Текст, составляющий книги I и II, по достаточно общему мнению, признается текстом «соответствующей эпохи» — считается, что он мог быть издан на основе имевшихся записей одним из непосредственных учеников Аристотеля, или же представляет собой произведение, созданное одним из самых первых поколений перипатетиков. Во всяком

случае, мы можем временно оставить в стороне третью часть, или, по крайней мере, латинский текст, явно более поздний, который считался «версией» или «адаптацией» третьей «утраченной» книги этой «Экономики». Будучи гораздо более краткой и бесконечно менее богатой содержанием, чем текст Ксенофонта, книга I, тем не менее, также представляет собой рефлексию по поводу искусства (*technē*) экономики; в ней делается попытка определить формы поведения, которые в контексте организации дома ведут к «приобретению» и «правильному использованию» (*ktēsasthai*, *chrēsasthai*)[75]. Текст предстает как искусство управлять — в конечном итоге, не столько вещами, сколько людьми. Это соответствует принципу, сформулированному Аристотелем в другом месте и гласящему, что «экономика» в наибольшей степени интересуется людьми, и в меньшей — обладанием неодушевленной собственностью[76]. Действительно, основные указания, даваемые автором «Экономики», посвящены задачам руководства, надзора и контроля (и в отличие от произведения Ксенофонта здесь не уделяется много места техникам ведения земельного хозяйства). Это — учебник хозяина, который должен в первую очередь «заботиться» (*epimelein*) о своей супруге[77].

Этот текст отсылает приблизительно к тем же ценностям, что и трактат Ксенофонта: прославление сельского хозяйства, которое в отличие от ремесленного труда способно формировать «мужественных» индивидов; утверждение его по природе пер-

вичного и основополагающего характера и его фундаментальной ценности для полиса[78]. Но многие элементы отмечены также печатью аристотелизма и, в частности, одновременное подчеркивание двух обстоятельств: природной укорененности брачной связи и специфики ее формы в человеческом обществе.

Общение (*koinōnia*) мужчины и женщины представлено автором в качестве вещи, существующей «от природы», пример которой мы можем найти у животных: «общение их установлено по необходимости»[79]. Тезис, постоянный для Аристотеля, будь то в «Политике», где эта необходимость напрямую связывается с порождением потомства, или в «Никомаховой этике», которая представляет человека как существо, по природе «содействующее» и предназначенное жить парами[80]. Но говоря об этой *koinonia* автор «Экономики» напоминает, что она обладает собственными чертами, которых нельзя найти у животных. Дело не в том, что животные не знают таких форм общности, которые были бы чем-то большим, нежели простой союз в целях порождения потомства[81]; дело в том, что у людей конечная цель связи, соединяющей мужчину и женщину, затрагивает не просто «бытие» — в соответствии с важным для Аристотеля различением — но «благое бытие» *(einai, eu einai*). У людей, во всяком случае, существование пары обеспечивает возможность взаимной помощи и поддержки; что же касается потомства, оно не просто обеспечивает выживание рода; оно служит собственному интересу родителей; ибо «заботы, кото-

рые они, находясь в силе, проявляют к слабым, они, слабея в старости, получают от них обратно, когда те находятся в силе»[82]. И именно ради этого улучшения жизни природа распорядилась мужчиной и женщиной так, как она это сделала, и не иначе; именно в целях общей жизни «она организовала один и другой пол». Один наделен силой, другой боязлив; здоровье первого — в движении, второй склонен к домоседству; один снабжает дом, другой сберегает то, что в доме; один доставляет детям пропитание, другой их воспитывает. Природа в определенном смысле запрограммировала экономию домашнего уклада и роли, которые внутри дома должны исполнять супруги. Опираясь на аристотелевские принципы, автор во многом воспроизводит здесь схему традиционного описания, пример которого ранее уже был дан Ксенофонтом.

Именно после этого анализа природной дополнительности полов автор «Экономики» затрагивает вопрос о половом поведении. Речь об этом идет в коротком эллиптическом отрывке текста, который стоит процитировать целиком: «Первая обязанность — не совершать несправедливости; тогда и самому мужу не придется терпеть несправедливость. Именно на это указывает общепринятое правило: непозволительно, чтобы жене приходилось терпеть несправедливость, поскольку жена, как говорят пифагорейцы, в доме подобна просительнице и существу, уведенному от родного очага. Между тем, незаконные связи (*thuraze sunousiai*) были бы со стороны мужа

несправедливостью»[83]. Нет ничего удивительного в том, что о поведении женщины здесь ничего не сказано — поскольку правила женского поведения хорошо известны и, в любом случае, мы здесь имеем дело с учебником для хозяина; предметом обсуждения является то, каким образом должен действовать именно он. Можно также отметить, что ничего не говорится — как и у Ксенофонта, — ни о том, каким должно быть половое поведение мужа по отношению к своей жене, ни об исполнении супружеского долга, ни о правилах целомудрия. Но главное в другом.

Прежде всего, можно отметить, что текст совершенно явным образом помещает вопрос половых отношений в общий контекст отношений справедливости между мужем и женой. Но каковы же эти отношения? Какие формы они должны принимать? Вопреки тому, что немного выше по тексту заявляется о необходимости четко определить тип связи (*homilia*), которая должна соединять мужчину и женщину, в «Экономике» ничего не говорится о ее общей форме и принципе. Но в других текстах, и в частности, в «Никомаховой этике» и «Политике», Аристотель отвечает на этот вопрос, когда он анализирует политическую природу брачных отношений — иными словами, тип осуществляющейся здесь власти [autorité]. С его точки зрения, отношения между мужчиной и женщиной — это, очевидным образом, отношения неравенства, поскольку роль мужчины предполагает управление женщиной (противополож-

ная ситуация, которая может возникнуть по ряду причин, «противоречит природе»)[84]. В то же время, это неравенство необходимо тщательным образом отличать от трех других типов неравенства: неравенства, разделяющего раба и господина (ибо женщина – существо свободное), неравенства, разделяющего отца и его детей (и являющегося предпосылкой власти [autorité] типа царской) и, наконец, неравенства, которое разделяет внутри государства граждан руководящих и граждан руководимых. Действительно, если власть мужа над женой более слабая, менее тотальная, нежели в отношениях первого и второго типа, она, вместе с тем, не имеет и того лишь временного характера, который мы находим в «политических» отношениях в строгом смысле этого слова, то есть в отношениях, имеющих место между свободными гражданами в государстве; ибо в свободной форме организации граждане по очереди являются руководителями и руководимыми, тогда как в доме мужчина должен всегда сохранять положение начальствующего[85]. Неравенство существ свободных, но неравенство окончательное и основанное на различии по природе. Именно в этом смысле политическая форма отношения между мужем и женой будет аристократией: правление, при котором руководит всегда лучший, но так, что каждый при этом получает свою часть власти [autorité], свою роль и функции пропорционально своим заслугам и достоинству. Власть [pouvoir] мужа над женой, как говорится в «Никомаховой этике» «...представляется ари-

стократией (т. е. властью лучших), ибо муж имеет власть сообразно достоинству (*kat'axian*) и в том, в чем мужу следует»; откуда вытекает — как при любом аристократическом правлении, — что муж предоставляет жене часть власти в областях, где она компетентна (стремясь все делать самостоятельно, муж превратил бы свою власть в «олигархию»)[86]. Отношение к женщине задается, таким образом, как вопрос справедливости, напрямую связанный с «политической» природой матримониальной связи. Отношение, связывающее отца и сына, говорится в «Большой этике», не может быть отношением справедливости, по крайней мере, до тех пор, пока сын еще не обрел независимость, поскольку сын есть только «как бы некая часть отца». Также не может идти речь о справедливости в отношениях слуги и господина, если только не иметь в виду некую внутреннюю для дома и чисто экономическую справедливость, «домашнее справедливое». Иначе обстоит дело по отношению к женщине; очевидно, женщина есть и всегда будет ниже мужчины, и справедливость, которая должна регулировать отношения между супругами, не может быть такой же, как та, что царит между гражданами; но в то же время, по причине их сходства, муж и жена должны находиться в отношении, которое «очень близко к политической справедливости»[87].

Между тем, в том фрагменте «Экономики», где идет речь о подобающем для мужа половом поведении, автор, как кажется, ссылается на совершенно

иной тип справедливости; повторяя пифагорейский мотив, автор подчеркивает, что жена «в доме подобна просительнице и существу, уведенному от родного очага». В то же время, при более внимательном рассмотрении складывается впечатление, что эта отсылка к фигуре просительницы — и, в более общей форме, к тому факту, что женщина рождена под другим кровом и что в доме мужа она не «у себя дома», — предназначается не для того, чтобы определить тип отношений, который должен иметь место между мужчиной и его супругой. Об этих отношениях — в их позитивной форме и в их соотнесенности с неэгалитарной справедливостью, которой они должны регулироваться, — косвенно уже упоминалось в предыдущем пассаже текста. Можно предположить, что автор, отсылая здесь к фигуре просительницы, напоминает о том, что сам по себе факт брака не дает жене возможности требовать половой верности от своего мужа; но что, тем не менее, существует нечто, что в ситуации замужней женщины предполагает со стороны мужа наличие сдержанности и самоограничения; речь идет как раз о занимаемой женой позиции слабости, которая отдает ее во власть доброй воли мужа, как просительницу, уведенную из родного дома.

Что же касается природы этих несправедливых действий, на основе текста «Экономики» очень нелегко уточнить, в чем она состоит. Это — *thuraze sunousiai*, «внешние общения». Слово *sunousiai* может обозначать отдельный половой контакт; оно

может также обозначать «отношения», или «связь». Если бы это слово здесь нужно было взять в его наиболее узком смысле, то несправедливостью по отношению к супруге оказался бы любой половой акт, совершенный «вне дома» — требование, кажущееся весьма маловероятным в тексте, который достаточно близко следует общераспространенной морали. В то же время, если мы будем придавать слову *sunousia* более общее значение «связи», мы увидим, почему в данном случае в осуществлении соответствующей власти имела бы место несправедливость — коль скоро речь идет о власти, которая должна предоставлять каждому то, что ему причитается, в соответствии с его достоинством, заслугами и статусом: внебрачная связь, сожительство и, возможно, незаконнорожденные дети — все это представляет собой серьезное покушение на уважение, которое должно оказывать супруге. Во всяком случае, все, что в половых отношениях мужа угрожает привилегированной позиции его жены в аристократическом правлении домом, является способом скомпрометировать соответствующую этому правлению необходимую и сущностную справедливость. Если мы будем понимать формулу из «Экономики» именно таким образом, она в своем конкретном значении оказывается весьма близкой к тому, что имеет в виду Ксенофонт в том месте, где Исхомах обещает своей жене — при условии, что она будет вести себя хорошо, — никогда не покушаться на ее привилегии и статус[88]. Можно, впрочем заметить, что в идущих непосредствен-

но вслед за этим строчках появляются мотивы, очень близкие к ксенофонтовским: ответственность мужа в деле нравственного формирования своей супруги и критика прихорашивания (*kosmētis*) как лжи и обмана, которых следует избегать в отношениях между супругами. Но в то время как Ксенофонт делает из воздержности мужа стиль, свойственный бдительному и мудрому хозяину дома, аристотелевский текст, очевидно, вписывает ее в множественную игру различных форм справедливости, которые должны регулировать отношения между людьми в обществе.

Представляется затруднительным определить в точности, какие виды полового поведения автор «Экономики» разрешает или запрещает мужу, желающему хорошо себя вести. Тем не менее, воздержность мужа, какова бы ни была ее конкретная форма, вытекает, по-видимому, не из личной связи между супругами и, очевидно, не навязывается мужу так, как можно требовать строгой верности от супруги. Контекст, в котором муж обязан признавать за женой соответствующую привилегию, — это контекст неэгалитарного распределения функций и властных полномочий; и именно через добровольное отношение (основанное на интересе или на мудрости) муж — как человек, умеющий управлять в условиях аристократической власти, — сможет признать за каждым то, что ему причитается. Умеренность мужа здесь по-прежнему представляет собой этику того, кто осуществляет власть, но эта этика теперь понимается как одна из форм справедливости. Вполне неэга-

литарная и формальная манера определения отношений между мужем и женой и места, которое должны занимать в них добродетель одного и добродетель другого. Не будем забывать, что подобный тип понимания брачных отношений никоим образом не исключал интенсивности общения, признаваемой за отношениями дружбы. «Никомахова этика» объединяет все эти элементы — справедливость, неравенство, добродетель, форму аристократического правления; и именно через них Аристотель определяет собственный характер дружбы, которую муж адресует своей жене; эта *philia* мужа «та же самая, что и в аристократическом правлении... Она соразмерна добродетели; лучший имеет более высокие преимущества и, впрочем, каждый здесь получает то, что ему подобает. Таков и характер справедливости»[89]. И ниже Аристотель добавляет: «Вопрос о том, каким должно быть поведение мужа по отношению к жене и вообще поведение друга по отношению к другу, есть очевидным образом вопрос о том, как следуют правилам справедливости»[90].

***

Таким образом, в греческой мысли классической эпохи мы находим элементы определенной морали брака, которая, очевидно, требует от обоих супругов схожего отказа от любой половой активности, внешней по отношению к брачной связи. Для женщины правило, согласно которому половая практика воз-

можна только внутри брака, вытекало из ее статуса в соответствии с законами полиса и семьи; но некоторые авторы, очевидно, полагают, что это правило может применяться и к мужчинам. Во всяком случае, складывается впечатление, что именно такой вывод напрашивается из «Домостроя» Ксенофонта и «Экономики» Псевдо-Аристотеля, а также из ряда текстов Платона и Исократа. Эти несколько текстов выглядят весьма изолированными посреди общества, в котором ни законы, ни обычаи не содержали подобных требований. Это так. Тем не менее, не представляется возможным видеть в них ни первый набросок этики взаимной супружеской верности, ни начало кодификации брачной жизни, которой христианство придаст впоследствии универсальную форму, императивную ценность и опору в виде целой институциональной системы.

Для этого есть несколько причин. За исключением случая платоновского государства, в котором одни и те же законы действительны для всех одинаковым образом, ни основания, ни формы требующейся от мужа воздержности не совпадают с тем, что характерно для воздержности, предписываемой жене. В случае жены основания и формы воздержности вытекают непосредственно из правовой ситуации и из статусной зависимости, помещающей женщину под власть [pouvoir] своего мужа; в случае мужа, напротив, они зависят от определенного выбора, от стремления придать своей жизни некую форму. В определенной степени — вопрос стиля: мужчина призван

демонстрировать выдержанность в поведении в соответствии с властью [maîtrise], которую он намерен осуществлять над самим собой, и умеренностью, с которой он хочет практиковать свою власть [maîtrise] над другими. Отсюда, эта строгость к себе предстает — например, у Исократа — как некая рафинированность, значение которой в качестве образца и примера не принимает форму универсального принципа; отсюда же — тот факт, что отказ от любых связей, внешних по отношению к браку, не предписывается в явном виде ни Ксенофонтом, ни даже, возможно, Псевдо-Аристотелем, а у Исократа он принимает форму не некоего раз и навсегда взятого обязательства, но скорее форму подвига.

Кроме того, вне зависимости от того, является ли это предписание симметричным (как у Платона) или же нет, воздержность, требующаяся от мужа, определяется не из собственной формы брачной связи и не из ее специфической природы. Правда, очевидно, что половая активность мужчины должна подвергнуться ряду ограничений и принять определенную меру именно в силу того, что он женат. Но требует этого именно статус женатого мужчины, а не его отношения с супругой. Женатого — как хочет того платоновское государство, в соответствии с формами, которое оно предписывает, и чтобы дать ему граждан, в которых оно нуждается; женатого — и в этом качестве имеющего обязательство управлять домом, который должен процветать благодаря поддерживаемому в нем порядку, домом, правильное

ведение которого должно быть, по общему мнению, образом и гарантией хорошего (у)правления [gouvernement] (Ксенофонт и Исократ); женатого — и обязанного поддерживать — в формах неравенства, свойственного браку и природе женщины — правила справедливости (Аристотель). Здесь нет ничего, что исключало бы личные чувства, привязанность, движения души, заботу. Но следует четко понимать, что необходимость этой *sōphrosunē* мужа никогда не вытекает из непосредственных обязательств перед женой и не коренится в отношении, связывающем их вместе в качестве индивидов. Муж должен ее самому себе, поскольку тот факт, что он женат, вводит его в особую игру обязательств и требований, где речь идет о его репутации, его состоянии, его отношениях с другими, его авторитете в полисе, его стремлении вести прекрасное и благое существование.

Можно, таким образом, понять, почему воздержность мужчины и добродетель женщины предстают как два синхронных требования и так, что каждое из них своим особым образом и в своих собственных формах вытекает из состояния брака; и при этом вопрос о половой практике как элементе, и главном элементе, брачной связи, если можно так сказать, почти не ставится. Позднее половые отношения между супругами, форма, которую они должны принимать, разрешенные здесь движения, целомудрие, которое должно здесь блюсти, но также и интенсивность связей, которые эти отношения демонстрируют и укрепляют, — все это станет важным элемен-

том рефлексии; вся эта половая жизнь внутри супружеской пары станет в христианском пасторстве основанием для зачастую очень подробной кодификации. Но еще до этого Плутарх уже ставит вопросы не только о форме половых отношений между супругами, но и об их аффективной значимости; и подчеркивает важность обоюдных удовольствий для взаимной привязанности супругов. Характерной чертой этой новой этики будет не просто тот факт, что мужчина и женщина приводятся здесь к обязательству иметь только одного полового партнера — своего супруга; важно также то, что их половая активность будет проблематизирована как некий сущностный, решающий и особо деликатный элемент их личной брачной связи. Ничего подобного этому не просматривается в моральной рефлексии IV века. Это не означает, что половые удовольствия были чем-то незначительным в матримониальной жизни греков и в вопросе доброго согласия между супругами; во всяком случае, это уже другой вопрос. Но чтобы понять организацию полового поведения как моральную проблему, необходимо было подчеркнуть, что в классической греческой мысли половое поведение супругов рассматривалось не на основе личной связи между ними. То, что происходило между ними, имело важность тогда, когда речь шла о необходимости иметь детей. В остальном их совместная половая жизнь не становилась объектом для рефлексии и предписаний; точкой проблематизации была воздержность [tempérence], которую по разным при-

чинам и в разных формах — соответственно своему полу и статусу — должен был демонстрировать каждый из двоих супругов. Умеренность не являлась их общим делом, о котором они должны были бы заботиться, заботясь друг о друге. Здесь мы оказываемся далеко от христианского пасторства, в котором каждый из супругов должен будет нести ответственность за целомудрие другого и не вводить другого в искушение совершить грех плоти — будь то посредством слишком бесстыдных домогательств или слишком категорических отказов. У моралистов классической эпохи воздержность предписывалась обоим партнерам матримониальной жизни; но основывалась она на двух разных типах отношения к себе. Добродетель женщины выступала в качестве элемента корреляции и гарантии поведения, связанного с подчинением; строгость к себе у мужчины вытекала из этики ограничивающей саму себя власти [domination].

---

[1] Демосфен, *Против Неэры*, 122.

[2] R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, pp. 144-154.

[3] Следует избегать грубой схематизации и сведения христианской доктрины супружеских отношений к цели деторождения и к исключению удовольствия. В действительности, эта доктрина будет сложной, она окажется предметом дискуссий, и в ее рамках будут существовать многочисленные варианты. Но для нас здесь важно то, что вопрос об удовольствии в рамках супружеских отношений — место, которое следует отвести удовольствию, меры предосторожности, которые следует принимать против

него, уступки, на которые ради него следует идти (учитывая слабость партнера и его вожделение) — является активным очагом рефлексии.

[4] См. трактат «О бесплодии», приписываемый Аристотелю и долгое время считавшийся десятой книгой «Истории животных».

[5] См. выше, гл. II.

[6] Также см.: Ксенофонт, *Домострой*, VII, 11; Платон, *Законы*, 772d-773e.

[7] Демосфен, *Против Неэры*, 87.

[8] Плутарх, *Сравнительные жизнеописания. Солон*, XX. Свидетельство об обязательствах, накладываемых супружеским долгом, мы находим также в пифагорейском учении — об этом сообщает Диоген Лаэртский: «Иероним говорит, что, когда Пифагор сходил в Аид, он видел там <...> и наказания тем, кто пренебрегал исполнением своего супружеского долга (*tous me thelontas suneinai tais heautongunaixi*)», см. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VIII, 1, 21.*

[9] Лисий, *Защитительная речь по делу о убийстве Эратосфена*, 33. См.: S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Momen in Classical Antiquity*, pp. 86-92.

[10] Лисий, *Защитительная речь по делу об убийстве Эратосфена*, 12. См. Также в «Пире» Ксенофонта намек на уловки, к которым может прибегнуть муж, чтобы скрыть половые удовольствия, получаемые на стороне.

[11] Аристотель, *Политика*, VII, 1335b40 — *примеч. пер.*

[12] W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, 1968, p. 113.

[13] Ксенофонт, *Пир*, VIII, 3.

[14] См. примечание Ж. Матье в: Isocrate, *Nicocles*, C.U.F., p.130.

---

* В переводе М. Л. Гаспарова: «...и наказания тем, кто не хотел жить со своими женами» — *примеч. пер.*

[15] Ксенофонт, *Домострой*, IV, 2-3.

[16] Там же, I, 2.

[17] Об этом похвальном слове сельскому хозяйству с перечислением всех позитивных последствий, вызываемых соответствующими занятиями, см. всю главу V «Домостроя».

[18] Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, III, 4.*

[19] Ксенофонт, *Домострой*, IV, 18-25.

[20] Там же, XXI, 4-9.

[21] Там же, III, 12-15.

[22] Там же, III, 12-13.

[23] Там же, III, 11.

[24] Там же, VII, 5.

[25] Там же, VII, 11.

[26] Там же, VII, 12.

[27] Исхомах настаивает на этом упразднении различий между супругами, которые могли бы возникнуть и закрепиться в соответствии с первоначальным вкладом каждого; см.: VII, 13.

[28] Там же, VII, 15.

[29] Там же, VII, 19-35. О значении пространственных данных внутри домашнего уклада см.: J.-P. Vernant, «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace chez les Grecs», *Mythe et Pensée chez les Grecs*, I, pp. 124-170.

[30] Ксенофонт, *Домострой*, VII, 39-40.

[31] Там же, VII, 22.

---

* В переводе С. И. Соболевского: «Не смотри с таким презрением <...> на хороших хозяев! Заведование личным хозяйством только количественно отличается от заведования общественными делами, а в других отношениях одно похоже на другое; заведующие общественными делами пользуются не другими какими людьми, а теми же самыми, которые управляют личными хозяйствами. Кто умеет обходиться с людьми, тот хорошо ведет и частные и общественные дела...» — *примеч. пер.*

[32] Там же, VII, 26.
[33] Там же, VII, 31.
[34] Он уточняет, что божество соединяет мужчину и женщину, имея в виду детей, а закон соединяет их, имея в виду хозяйство. – VII, 30.
[35] Там же, VII, 23.
[36] Там же, VII, 12.
[37] Там же, VII, 22-23.
[38] Там же, II, 1.
[39] Там же, VII, 27.
[40] Там же, X, 1-8.
[41] Там же, X, 7.
[42] Там же, X, 9.
[43] Там же, X, 10.
[44] Там же, X, 11.
[45] Ксенофонт, *Гиерон*, I.
[46] Еврипид, *Медея*, 465 сл.
[47] Еврипид, *Ион*, 836 сл.
[48] Ксенофонт, *Домострой*, VII, 41-42.
[49] Платон, *Законы*, VI, 773c и e.
[50] Там же, VI, 785a.
[51] Там же, VI, 783e; см. IV, 721a; VI, 773b.
[52] Там же, VI, 773a-e.
[53] Там же, VI, 784a-c.
[54] Там же, VI, 784d-e.
[55] Отметим, что по выходе из возраста, когда еще можно иметь детей, «живущие целомудренно (*sōphronōn kai sōphronousa*) будут окружены почетом, у прочих же будет противоположная репутация или, вернее, они будут подвергнуты бесчестью» (VI, 784 e).*

* В переводе А. Н. Егунова: «Рассудительный во всем этом мужчина и рассудительная женщина будут пользоваться доброй славой. В противном случае и почет будет противоположным, вернее, они подвергнутся бесчестью» – *примеч. пер.*

[56] Там же, VIII, 835e.
[57] Там же, VIII, 838a-838e.*
[58] Там же, VIII, 840a-c.
[59] Там же, VIII, 840d-e.**
[60] Там же, VIII, 841a-b.
[61] Исократ, *Никокл*, 31-35.
[62] Там же, 42.
[63] Там же, 40.
[64] Там же, 41.***
[65] Исократ, *К Никоклу*, 29.
[66] Исократ, *Никокл*, 36. Об этом частом мотиве см. Аристотель, *Политика*, V, 1311a-b. Можно отметить, что Исократ, все же, упоминает о снисходительности народа по отношению к руководителям, которые готовы искать удовольствий повсюду, но умеют править по справедливости (Там же, 37).
[67] Там же, 36.
[68] Там же, 37.
[69] Исократ, *К Никоклу*, 31.****

---

* В переводе А. Н. Егунова: «...сделать всеобщую молву священной для всех...» – *примеч. пер.*

** В переводе А. Н. Егунова: «...лучше животных...» – *примеч. пер.*

*** В переводе Э.Д. Фролова: «Хорошие цари обязаны всеми силами поддерживать согласие не только в государствах, которыми они управляют, но и в собственных домах и в местах, где они поселяются, ибо все это – проявление скромности и справедливости» – *примеч. пер.*

**** В переводе Э. Д. Фролова: «Сделай свою собственную скромность примером для других, памятуя о том, что нравственный облик всего государства всегда схож с характером правителей. Пусть будет для тебя признаком успешного царствования, если ты увидишь, что благодаря твоим стараниям подданные твои все более преуспевают в богатстве и благоразумии» – *примеч. пер.*

[70] Исократ, *Никокл*, 39.*
[71] Там же, 45.
[72] Там же, 47.
[73] Там же, 47.
[74] Исократ, *К Никоклу*, 11.** Тема частной добродетели государя как политической проблемы сама по себе заслуживала бы отдельного исследования.
[75] Псевдо-Аристотель, *Экономика*, I, I, 1343a.
[76] Аристотель, *Политика*, I, 13, 125q-b.***
[77] Псевдо-Аристотель, *Экономика*, I, III, 1343b.
[78] Там же, I, II, 1343a-b.
[79] Там же, I, III, 1343b.
[80] Аристотель, *Никомахова этика*, VIII, 1162a17.
[81] Псевдо-Аристотель, *Экономика*, I, III, 1343b.
[82] Там же, I, III, 1343b.
[83] Там же, I, IV, 1344a.****

---

* В переводе Э. Д. Фролова: «Я видел, что многие люди могут быть воздержными в различных отношениях, однако даже самые лучшие не могут противостоять влечению к мальчикам и женщинам. Поэтому я решил показать себя способным к воздержанию в такой области, где я мог, по-видимому, превзойти не только обычных людей, но и таких, которые гордятся своей добродетелью» – *примеч. пер.*

** В переводе Э. Д. Фролова: «Никому из атлетов не нужно так развивать свое тело, как царям – свою душу. Ведь вообще на всех празднествах не устанавливается даже части тех наград, за которые вы боретесь каждый день» – *примеч. пер.*

*** Речь, очевидно, идет о фрагменте из «Политики», I, 1259b20 – *примеч. пер.*

**** В переводе Г. А. Тароняна: «Главное, таким образом, по отношению к жене – соблюдать законы и не допускать несправедливости. В таком случае и по отношению к самому мужу, надо полагать, не будет допущена несправедливость. На это указывает и общепринятый закон, как говорят пифагорейцы, что совершенно непозволительно допускать по отношению к ней несправедливость, подобно тому как по отношению к просящей

[84] Аристотель, *Политика*, I, 1259b. В «Никомаховой этике», VIII, 1161a, Аристотель упоминает о власти жен, являющихся богатыми наследницами.

[85] Аристотель, *Политика*, I, 1259b.

[86] Аристотель, *Никомахова этика*, VIII, 1161a.

[87] Аристотель, *Большая этика*, I, 33, 1194b.*

[88] Следует, все же, отметить, что Исхомах упоминал о ситуациях соперничества, которые могут возникнуть из-за отношений со служанками в доме. Здесь же в качестве угрозы выступают внешние связи.

[89] Аристотель, *Никомахова этика*, VIII, 1161a20.**

[90] Там же, VIII, 1162a30.***

защиты у алтаря, к тому же отведенной от него. А несправедливость мужа – это завязывание посторонних связей» – *примеч. пер.*

* Последний фрагмент в переводе Т. А. Миллер: «Однако к государственному справедливому близко справедливое, бывающее в общении между мужем и женой. Жена ниже мужа, но очень близка ему и в наибольшей мере причастна его равенству, поэтому жизнь их близка к общению, которое имеет место среди граждан, и выходит, что справедливое в отношениях между женой и мужем преимущественно перед другими [видами справедливого] есть [справедливое] гражданское» – *примеч. пер.*

** В переводе Н. В. Брагинской: «Дружба мужа с женой такая же, как и в аристократическом [государстве]: она сообразна добродетели, и лучшему [принадлежит] большее благо, и каждому, что ему подобает; так и с правом» – *примеч. пер.*

*** В переводе Н. В. Брагинской: «Вопрос, как следует жить мужу с женой и вообще другу с другом, по-видимому, ничем не отличается от вопроса, как [им жить] правосудно» – *примеч. пер.*

ГЛАВА IV

Эротика

I. Проблематичная связь

II. Честь юноши

III. Объект удовольствия

1
Проблематичная связь

Использование удовольствий в отношениях с юношами было для греческой мысли предметом беспокойства. Что парадоксально — в обществе, которое, как принято считать, относилось «толерантно» к тому, что мы называем «гомосексуальностью». Но, возможно, употреблять здесь эти два термина было бы слишком большой неосторожностью.

На самом деле, понятие гомосексуальности очень слабо подходит для характеристики опыта, форм оценивания, системы разграничений, столь отличных от наших. Греки не противопоставляли любовь к своему и любовь к противоположному полу — как две исключающие друга друга возможности, как два радикально отличающихся друг от друга типа поведения. Линии раздела проходили не по этой границе. То, что отличало человека воздержного [tempérant] и властвующего над самим собой [maître de lui-même] от человека, предающегося удовольствиям, было, с точки зрения морали, гораздо более важным, нежели то, чем различались категории удовольствий, которым можно было отдавать предпочтение. Быть нравственно распущенным означало быть неспособным устоять ни перед женщинами, ни перед юношами, причем одно было не лучше и не хуже друго-

го. Когда Платон рисует портрет тиранического человека, то есть человека, который потворствует тому, что «тиран-Эрот» обосновывается в его душе и «будет править всем, что в ней есть»[1], он указывает на два равнозначных аспекта этого портрета, проявляющихся одновременно — пренебрежение самими важными обязательствами и зависимость от общей власти удовольствия: «Неужели из-за какой-то новой подружки он станет бить родную мать? Или ради цветущего юноши, с которым он только что подружился, хотя и без этого можно бы обойтись, он поднимет руку на отца... самого давнишнего из своих друзей?»[2]. Когда Алкивиада порицали за распутство, его не упрекали за одно больше, чем за другое; его порицали за то, что, как говорил Бион Борисфенский, «когда он был мальчиком, ради него мужья бросали жен, когда стал юношей — жены бросали мужей»[3].

И наоборот, чтобы продемонстрировать умеренность того или иного человека, обычно указывали, — как это делает Платон в отношении Икка из Тарента[4] — что он способен воздерживаться как от юношей, так и от женщин; по утверждению Ксенофонта, Кир считал, что для службы при дворе преимуществом обладают евнухи, поскольку они неспособны покуситься ни на женщин, ни на юношей[5]. И та и другая склонность были, очевидно, столь вероятными, что обе могли прекрасно сосуществовать у одного и того же человека.

Бисексуальность греков? Если мы хотим этим сказать, что грек мог любить одновременно или поочередно юношу и девушку, что у женатого человека могли быть свои *paidika*, что нередко, питая в молодости «склонность к мальчикам», мужчина впоследствии предпочитал скорее женщин, то можно действительно сказать, что они были «бисексуальны». Но если мы обратим внимание на то, каким образом греки осмысляли эти две практики, то уместно будет подчеркнуть, что они не признавали здесь наличия двух типов желания, двух разных или конкурирующих «влечений», поделивших между собой сердце мужчины или его вожделеющее начало [appétit]. Можно говорить о «бисексуальности» греков, имея в виду свободу выбора, которую они предоставляли себе в отношении обоих полов, но эта возможность не была для них отсылкой к некой двойной, амбивалентной и «бисексуальной» структуре желания. С их точки зрения, желать как мужчину, так и женщину можно просто потому, что природа вложила в сердце мужчины вожделение [appétit] ко всем тем, кто «прекрасен», каков бы ни был при этом их пол[6].

Конечно, в речи Павсания[7] мы находим теорию двух типов любви, двух Эротов, причем второй — Ураний, небесный, — адресуется исключительно юношам. Но различие здесь проводится не между гетеросексуальной и гомосексуальной любовью; Павсаний отделяет одну от другой «любовь, которой любят люди ничтожные», — этот Эрот направлен как

на женщин, так и на юношей, он стремится только к акту самому по себе (*to diaprattesthai*) и осуществляется он случайным образом, — и любовь более древнюю, более благородную и разумную — этот Эрот привязывается к тому, что может обладать максимумом силы и ума, и здесь речь, естественно, может идти только о мужском поле. «Пир» Ксенофонта хорошо показывает, что возможность выбора — девушка или юноша — никоим образом не отсылает к различению двух тенденций или к оппозиции между двумя формами удовольствия. Праздник организован Каллием в честь совсем юного Автолика, в которого он влюблен; красота юноши столь велика, что он притягивает взоры всех участников пира с такой же силой, как «светящийся предмет, показавшийся ночью»; «все смотревшие испытывали в душе какое-нибудь чувство от него»[8]. Между тем, среди гостей есть женатые и новобрачные, как Никерат, — влюбленный в свою жену, которая, в свою очередь, влюблена в него, в соответствии с игрой Эрота и ответного Эрота — и Критобул, возраст которого таков, что он может еще иметь как воздыхателей, так и любимцев. Критобул, впрочем, восхваляет свою любовь к Клинию, юноше, с которым он познакомился в школе, и тут же, в комическом состязании, выставляет свою собственную красоту против красоты Сократа. Наградой победившему в конкурсе должен быть поцелуй юноши и поцелуй девушки — и он и она принадлежат некому сиракузянину, выучившему их танцевать, причем так, что грацией и ловкос-

тью своего танца они доставляют всем подлинное наслаждение. Сиракузянин научил их также мимическому представлению любви Диониса и Ариадны; и гости, пришедшие послушать рассуждения Сократа о том, что должна представлять собой истинная любовь к юношам, все как один испытывают чувство приподнятости и возбуждения (*aneptoromenoi*), видя, как этот «столь прекрасный Дионис» и эта «такая очаровательная Ариадна» целуются не в шутку, но вполне по-настоящему. Слыша, как они клянутся друг другу в любви, присутствующие понимают, что «юноша и девушка любят друг друга» и что они наконец «получили позволение делать то, чего давно желали»[9]. Столь многочисленные и разнообразные побуждения к любви подталкивают каждого в его стремлении к удовольствию; в завершении «Пира» одни гости садятся на лошадей и уезжают к своим женам, а Каллий и Сократ отправляются гулять, чтобы присоединиться к прекрасному Автолику. На этом пиру, где они вместе восхищались красотой девушки и очарованием юношей, мужчины всех возрастов разожгли в себе жажду [appétit] удовольствия или серьезную любовь и теперь отправляются за тем, что им нужно, одни — к женщинам, другие — к молодым людям.

Конечно, предпочтение, отдаваемое юношам, как и предпочтение отдаваемое девушкам, легко могло считаться чертой характера; мужчины могли различаться удовольствием, на которое тот или иной был в большей степени ориентирован[10]. Дело вкуса, ко-

торый мог стать поводом для шуток, — но не вопрос типологии, касающейся самой природы индивида, истины его желания или природной легитимности его склонности. Греки не подразумевали существование двух различных влечений [appétits], распределяющихся между различными индивидами или сталкивающихся в одной и той же душе; они скорее видели здесь два способа получать удовольствие, один из которых лучше подходит для определенных людей или для определенных моментов жизни. Выбор практики — юноши или женщины — не определял классификационных категорий, в соответствии с которыми можно было бы распределять индивидов; мужчина, предпочитавший *paidika*, не проживал некий опыт себя как «другого», противопоставленного тем, кто ищет общества женщин.

Что же касается понятий «толерантности» и «нетолерантности», то они также неспособны передать сложность феноменов. Любовь к юношам была «свободной» практикой в том смысле, что она была не только разрешена законами (кроме особых случаев), но и допускалась общественным мнением. Более того, она имела прочную опору в рамках разных социальных институтов (военных и педагогических). У нее были религиозные формы поддержки в ритуалах и праздниках, на которых греки обращались к божествам с призывом взять ее под защиту[11]. Это, наконец, была практика, наделенная высокой культурной ценностью благодаря целому корпусу литературных текстов, в которых превозносились ее до-

стоинства, и рефлексии, обосновывавшей ее преимущества. Но ко всему этому примешивались очень разные позиции: презрение к юношам, слишком доступным или слишком корыстным, осуждение женоподобных мужчин (излюбленный объект насмешек для Аристофана и авторов комедий), неприятие ряда постыдных видов поведения, таких, например, как поведение некоторых распутников, которое, даже по словам Калликла, несмотря на смелость и прямоту последнего, было свидетельством того, что не любое удовольствие является хорошим и достойным[12]. Складывается впечатление, что эта практика, при том, что она являлась чем-то вполне допустимым, и при всей ее распространенности, в то же время, вызывала к себе разное отношение и пронизывалась системой [jeu] поощряющих и осуждающих оценок, которые были достаточно сложны и сильно затрудняли интерпретацию регулирующих ее моральных предписаний. И сами греки ясно осознавали эту сложность; по крайней мере, такое осознание прочитывается в речи Павсания, в том фрагменте, где последний показывает, насколько затруднительно оказывается определить, как в Афинах относятся к подобной форме любви — одобрительно или враждебно. С одной стороны, она находит у всех такое сочувствие — более того, ее наделяют такой высокой ценностью, — что, когда речь идет о влюбленном, почитается поведение, которое в любом другом случае было бы расценено как безумное или бесчестное: униженные мольбы, настойчивые просьбы, уп-

рямые домогательства, всевозможные ложные клятвы. Но с другой стороны, отцы нередко применяют тщательные меры, чтобы уберечь своих сыновей от интриг, и требуют от педагогов, чтобы те препятствовали такого рода общению, а сверстники-товарищи корят друг друга за такие отношения[13].

Линейные и простые схемы не дают никакой возможности понять тот особый тип внимания, которым в IV веке была окружена любовь к юношам. Нужно попытаться пересмотреть этот вопрос, отказавшись от таких терминов, как «толерантность» по отношению к «гомосексуальности». И вместо того чтобы искать ответ на вопрос, в какой степени в Древней Греции «гомосексуальность» была свободной (так, словно речь идет об опыте, который сам по себе неизменен и единообразно передается под меняющимися с течением времени механизмами подавления), правильней было бы поставить вопрос о том, каким образом и в каких формах удовольствие, получаемое мужчиной с мужчиной, могло быть чем-то проблематичным; о том, как греки размышляли на тему такого удовольствия, какие особые вопросы в связи с ним поднимались, какого рода дискуссии ему посвящались; о том, в конечном итоге, почему это удовольствие — при том что оно было связано с широко распространенной практикой, что оно никоим образом не осуждалось законами и что его привлекательность была общепризнанной — оказалось предметом особого, и особенно интенсивного, морального внимания и стало в результате пово-

дом для оценок, императивов, требований, советов, увещаний, одновременно многочисленных, настойчивых и специфических.

Говоря очень схематически: мы сегодня склонны думать, что практики удовольствия, когда они имеют место между двумя партнерами одного пола, связаны с желанием, имеющим особую структуру; но мы допускаем — если мы «толерантны» — что это не основание, чтобы подчинить их некой морали, или, тем более, некоему законодательству, отличному от того, что принято для всех. Мы ставим вопрос о специфике этого желания, не обращенного на противоположный пол; и одновременно, мы утверждаем, что не следует наделять этот тип отношений какой бы то ни было ценностью или признавать за ним особый статус. Между тем, складывается впечатление, что у греков дело обстояло совершенно иначе. Греки считали, что одно и то же желание обращено на все, что желаемо, — юноша или девушка — с учетом того, что влечение [appétit] благороднее в случае, если одно устремлено к тому, что прекраснее и достойнее; но они также считали, что это желание, когда оно имеет место в рамках связи между двумя индивидами мужского пола, должно вести к особому поведению. Греки никоим образом не думали, что для того чтобы мужчина мог любить мужчину, ему необходима некая «иная» природа; но они охотно признавали, что удовольствиям, практикуемым в рамках такой связи, необходимо придавать иную моральную форму, нежели та, что требуется, когда речь

идет о любви к женщине. В отношениях такого типа удовольствия не свидетельствовали о наличии некой странной природы у того, кто их испытывает; но их использование требовало особой стилистики.

В греческой культуре мужская любовь была поводом для интенсивного обмена мыслями, для рефлексии и дискуссий по поводу форм, которые она должна принимать и ценности, которую следует за ней признать; это — факт. Недостаточно видеть в этой дискурсивной активности лишь непосредственное и спонтанное проявление некой свободной практики, находящей таким образом свое естественное выражение — так, словно если тот или иной тип поведения не является запрещенным, то этого уже достаточно, чтобы он мог стать областью интенсивного вопрошания или средоточием теоретической и моральной рефлексии. Не следует также подозревать в этих текстах лишь попытку прикрыть уважительным оправданием любовь, которая адресовалась юношам; это предполагало бы осуждение и негативные оценки, которые, на самом деле, появились гораздо позднее. Нужно, скорее, попытаться выяснить, как и почему эта практика стала основанием для такой особо сложной моральной проблематизации.

До нас дошло лишь очень немногое из того, что греческие философы написали по поводу любви в целом и этого типа любви в частности. Поскольку число сохранившихся текстов столь невелико, на их основе можно сформировать лишь весьма приблизительное представление об этих размышлениях и

их общей тематике; причем, почти все сохранившиеся тексты связаны с сократовско-платоновской традицией, и мы не располагаем такими произведениями, как упоминаемые Диогеном Лаэртским тексты Антисфена, Диогена Киника, Аристотеля, Феофраста, Зенона, Хрисиппа и Крантора. Тем не менее, речи, с большей и меньшей иронией пересказанные Платоном, могут дать некоторое представление о том, что было предметом обсуждения в этих дискуссиях по поводу любви.

1. Прежде всего следует заметить, что философская и моральная рефлексия по поводу мужской любви покрывает не всю возможную область половых отношений между мужчинами. Основное внимание фокусируется здесь на «привилегированном» типе отношений – средоточии проблем и сложностей, объекте особого внимания: это отношения, предполагающие, что у партнеров имеется разница в возрасте и, в связи с ней, определенное различие в статусе. Отношения, которые вызывают интерес, о которых спорят, по поводу которых задаются теми или иными вопросами – это не те отношения, что связывают двух уже зрелых взрослых мужчин или двух подростков одного возраста; это отношения, которые выстраиваются между двумя мужчинами, которые считаются принадлежащими к двум разным возрастным классам (хотя ничто не препятствует тому, чтобы оба они были молоды и достаточно близки друг другу по возрасту), причем один из двоих, со-

всем юный, еще не завершил своего образования и не достиг своего окончательного статуса[14]. Именно наличие этой разницы характеризует тот тип отношений, над которым размышляют философы и моралисты. Не следует, ссылаясь на это особое внимание, делать поспешные выводы ни о половом поведении греков, ни об особенностях их вкусов (даже если многие элементы культуры свидетельствуют о том, что совсем юного молодого человека было принято описывать и признавать в качестве эротического объекта большой ценности). Во всяком случае, не следует думать, что практиковался только этот тип отношений; мы встречаем в текстах множество упоминаний о таких видах мужской любви, которые не подпадают под эту схему и не содержат этого «возрастного дифференциала» между партнерами. Мы допустили бы не меньшую неточность, предположив, что эти другие формы отношений практиковались, но одновременно считались чем-то плохим и систематически рассматривались как непристойные. Так, например, отношения между мальчиками греки расценивали как совершенно естественные и даже как соответствующие условиям этого возраста[15]. Также без всякого порицания могла упоминаться затянувшаяся любовь, соединяющая двух мужчин и продолжающаяся еще долго после того, как они оба вышли из подросткового возраста[16]. Очевидно, по причинам, о которых речь ниже — и которые связаны с признаваемой в качестве необходимой полярностью активности и пассивности, — связь между

двумя мужчинами взрослого возраста с большей легкостью могла становиться объектом для критики или иронии; ибо подозрение в пассивности, которая всегда не одобряется, оказывается особенно серьезным, когда речь идет о взрослом. Но для нас сейчас наиболее важно то обстоятельство, что эти отношения — независимо от того, принимаются ли они как нечто само собой разумеющееся, или же к ним относятся с подозрением, — не являются объектом морального внимания или сколько-нибудь значительного теоретического интереса. Они существуют, о них знают, но они не относятся к области активной и интенсивной проблематизации. Внимание и озабоченность концентрируются на отношениях, которые, как можно догадаться, были нагружены целым рядом смыслов; это отношения, которые могут завязаться между старшим, уже окончательно сформировавшимся — и, как считается, должным играть активную роль в социальном, моральном и половом отношении — и младшим, еще не достигшим своего окончательного статуса и нуждающимся в помощи, советах и поддержке. Это различие, укорененное в самом сердце любовной связи, в итоге, представляло собой то, что делало эту связь весомой и поддающейся осмыслению. Из-за него эту связь наделяли ценностью, из-за него над ней размышляли; и там, где она не была явной, ее пытались обнаружить. Так, в ходу были дискуссии по поводу отношений Ахилла и Патрокла с целью определить, каковы были различия между ними и кто из двоих обладал превосходством над

другим (поскольку в этом вопросе текст Гомера оказывался неоднозначным[17]). Связь между мужчинами вызывала теоретическую и моральную озабоченность, когда она накладывалась на достаточно явно выраженное различие вокруг порога, отделяющего подростка от мужчины.

2. Складывается впечатление, что привилегированное внимание к этому особому типу отношений не было уделом только моралистов и философов, озабоченных педагогическими проблемами. Мы привыкли считать, что греческая любовь к юношам была тесно связана с практикой воспитания и философского образования. Этому способствует фигура Сократа, а также то, как этот персонаж постоянно представлялся на протяжении античности. В действительности повышению престижа отношений между мужчинами и юношами и их развитию способствовал очень широкий контекст. Философская рефлексия, которая обратится к этим отношения как к одной из своих тем, оказывается, на самом деле, укорененной в распространенных, признанных и относительно сложных социальных практиках; складывается впечатление, что отношения, связывавшие мужчину и юношу по ту сторону разделяющего их возрастного и статусного порога, были – в отличие от половых отношений других типов или, по крайней мере, в большей степени, чем другие типы отношений, – объектом своего рода ритуализации, которая, навязывая им определенные правила, придавала им фор-

му, ценность и интерес. Еще до того как к этим отношениям обратилась философская рефлексия, они уже были предлогом для целой системы социальных взаимодействий [tout un jeu social].

Вокруг этих отношений сформировались практики «ухаживания»; последние, очевидно, не обладали той сложностью, которую мы находим в других искусствах любви, таких, как те, что разовьются в Средние века. Но они не были также и чем-то вроде простого обычая, который надлежит соблюдать тому, кто хочет добиться руки молодой девушки в полном соответствии с существующими правилами. Они определяют целую систему принятых и приличествующих видов поведения, превращая таким образом этот тип отношений в особую, морально и культурно сверх нагруженную область; эти практики — реальность которых была засвидетельствована К. Довером[18] на основе многочисленных документов — определяют взаимное поведение и соответствующие стратегии, которым оба партнера должны следовать, чтобы облечь свои отношения в «прекрасную» форму, морально и эстетически действенную. Они закрепляют роль *эраста* и роль *эромена*. Первый занимает позицию инициативы, он преследует — что дает ему права и накладывает обязательства: он должен продемонстрировать пылкость, он также должен уметь ее умерять; он должен делать подарки, оказывать услуги; у него есть определенные функции по отношению к любимому. И все это является основанием, позволяющим ему ожидать справедливой награды.

Второй — любимый, за которым ухаживают, — должен проявлять осторожность, дабы не оказаться слишком уступчивым; он также должен по возможности ограничивать себя и не принимать слишком много знаков внимания, он не должен одарять своей благосклонностью с безрассудной щедростью или, наоборот, из корысти, не испытав предварительно доблесть и достоинство своего партнера; он должен также демонстрировать признательность за то, что любящий для него сделал. Между тем, эта практика ухаживания уже сама по себе показывает, что половые отношения между мужчиной и юношей не были чем-то «само собой разумеющимся»; они предполагали наличие определенных конвенций, правил поведения, способов действий, особую игру отсрочек и препятствий, предназначенных для того, чтобы отдалить момент взаимного вознаграждения и вписать его в систему дополнительных видов деятельности и отношений. Иными словами, этот тип отношений, рассматривавшийся как совершенно приемлемый, не рассматривался как «безразличный». Видеть во всех этих предосторожностях и во внимании, с которым относились к этим отношениям, лишь тот факт, что эта любовь была свободной, — значит упустить самое главное и не заметить различия, которое проводилось между этим видом полового поведения и всеми остальными, такими, в отношении которых греки нисколько не были озабочены тем, чтобы выяснить, как они должны быть организованы. Все это внимание и озабоченность

показывают, что отношения удовольствия между мужчинами и подростками уже стали в обществе деликатной темой и настолько тонким моментом, что невозможно было не думать о поведении тех и других.

3. Но можно сразу заметить, что имеется существенное различие между сферой этих отношений и сферой брачной жизни — еще одной проблемной областью, вызывающей к себе повышенное внимание. Дело в том, что в отношениях между мужчинами и юношами мы имеем дело с игрой [jeu], обладающей свойством «открытости», по крайней мере, до определенной степени.

Открытостью «пространственной». В Экономике и искусстве организации дома мы имели дело с бинарной пространственной структурой, в которой место каждого из супругов тщательно отграничивалось (внешнее пространство — для мужа, внутреннее — для жены, мужская часть — с одной стороны, женская — с другой). Когда речь идет о юноше, игра разворачивается в совершенно ином пространстве; это — совместное пространство, по крайней мере, начиная с того момента, когда мальчик достигает определенного возраста, это пространство улицы и места скопления народа, с несколькими стратегически важными пунктами (как, например, гимнасий); но это пространство, где каждый перемещается свободно[19], — так что необходимо преследовать юношу, охотиться за ним, поджидать его там, где он может

пройти, и ловить его в том месте, где он находится. Это стало темой иронической жалобы влюбленных – необходимость отправляться на поиски в гимнасий, ходить с любимым на охоту и выбиваться из сил, делая совместные упражнения, которые уже не по возрасту.

Но эта игра также оказывается открытой в том (и это особенно важно), что на юношу – если он не раб по рождению – невозможно воздействовать какой бы то ни было статусной властью; он свободен в своем выборе, в том, на что он соглашается и что отвергает, в своих предпочтениях и решениях. Чтобы добиться от юноши того, в чем он всегда имеет право отказать, нужно быть способным его убедить; тот, кто хочет завоевать на длительный срок его предпочтение, должен, в глазах юноши, быть выше своих соперников, когда таковые имеются, и для этого убеждать своим авторитетом, своими достоинствами или подарками. Но решение – всегда за самим юношей; эта игра такова, что, начиная партию, никогда нельзя быть уверенным в конечной победе. И, в то же время, именно этим она и интересна. Превосходное свидетельство тому – изящная жалоба тирана Гиерона в пересказе Ксенофонта[20]. Положение тирана, – объясняет он, – не делает приятным ни отношения с женой, ни отношения с юношей. Ибо жену тиран может брать себе только из менее знатного рода, чем его собственный, и при этом он теряет все преимущества, связанные с возможностью связать себя с «более богатым и могуществен-

ным родом». Когда речь идет о юноше — а Гиерон влюблен в Диалоха — обладание деспотической властью создает другие препятствия. Гиерон хочет, чтобы юноша подарил ему свою столь желанную благосклонность из дружбы и по собственной доброй воле; но «брать ее у него силой» Гиерон хочет не более, чем «делать плохо самому себе». Забрать что-нибудь у врага против его воли — самое большое удовольствие; что же касается благосклонности юношей, здесь самым сладостным является то, что они дают добровольно. Например, какое наслаждение «обмениваться взглядами с другом, который отвечает вам взаимностью! Сколько очарования в его вопросах! Сколько очарования в его ответах! Даже ссоры и размолвки полны ласки и привлекательности. Но наслаждаться юношей против его воли — это скорее разбой, а не любовь». Когда речь идет о браке, проблематизация половых удовольствий и их использования происходит на основе статусного отношения, дающего мужчине власть, чтобы управлять женой, другими людьми, хозяйством, домом; главный вопрос — в умеренности, которую следует привнести в эту власть. В случае отношений с юношами этика удовольствий предполагает задействование опирающихся на возрастные различия тонких стратегий, которые должны принимать во внимание свободу другого, его способность отказывать и необходимость его согласия.

4. В этой проблематизации отношения к подростку вопрос времени занимает важное место, но формулируется он особым образом; если в случае Диететики важной проблемой оказывался момент, подходящий для акта, а в случае Экономики — постоянное поддержание структуры отношений, то здесь это скорее трудный вопрос расплывчатого временного отрезка и скоротечного перехода. Вопрос этот выражается несколькими способами и, прежде всего, как проблема «границы»: начиная с какого времени юноша должен считаться слишком взрослым, чтобы быть уважаемым партнером в любовных отношениях? Начиная с какого возраста для него будет нехорошо брать на себя эту роль, и соответственно, для влюбленного в него — стремиться ему эту роль навязать? Хорошо известная казуистика знаков мужественности, которые должны отмечать пороговую черту, — черту, которая с тем большей настойчивостью объявляется предельной, что в реальности ее, очевидно, часто переходили, и нужно было заручиться возможностью порицать тех, кто ею пренебрегал. Как известно, в качестве такого неопровержимого знака могла выступать первая борода, и бритва, подрезающая ее, должна, как говорили, разрывать нить любви[21]. В любом случае следует подчеркнуть, что порицали не только юношей, соглашавшихся играть роль, уже не соответствующую их формирующейся мужественности, но и мужчин, которые посещали слишком взрослых юношей[22]. Стоиков будут критиковать за то, что они слишком долго поддерживают отноше-

ния с своими возлюбленными, — до двадцати восьми лет — но доводы, которые они будут приводить в ответ (и которые продолжают в определенной степени аргументацию Павсания в «Пире», утверждавшего, что закон должен был бы запрещать отношения со слишком юными мальчиками, для того чтобы привязанность могла возникать только по отношению к достойным юношам) показывают, что эта граница была не столько универсальным правилом, сколько темой для дискуссий, допускающей весьма разнообразные решения.

Это внимание к периоду отрочества и к его границам было, очевидно, фактором, способствовавшим усилению восприимчивости по отношению к юношескому телу, его особой красоте и различным знакам, отмечающим его эволюцию; внешность и телосложение подростка стали предметом очень настойчивого культурного акцентирования, наделявшего их особой ценностью. Греки никогда не отрицали и не забывали, что мужское тело может быть прекрасно и тогда, когда первое очарование его юности остается далеко позади; так, классическая скульптура охотнее обращается к телу взрослого; и в «Пире» у Ксенофонта мы находим напоминание о том, что носить масличные ветви в честь Афины в процессии на празднике Панафиней специально выбирали самых красивых стариков[23]. Но в половой морали в качестве «хорошего предмета» удовольствия постоянно предлагается именно юношеское тело со свойственным ему особым очарованием. Было бы ошиб-

кой думать, что юношеские черты ценились за родство с женской красотой. Они ценились сами по себе или в сопоставлении со знаками и залогами формирующейся мужественности: сила, выносливость, пыл также были частью этой красоты. Поэтому считалось, что хорошо, когда юношеская красота укрепляется упражнениями, гимнастикой, состязаниями, охотой, — все это гарантирует, что юношеское изящество не перельется в изнеженность и женоподобность[24]. Двусмысленность женственности, которая позднее (и даже уже на протяжение античности) будет восприниматься как составляющая — более того, как тайная причина — красоты подростка, в классическую эпоху была скорее тем, чего юноша должен был остерегаться и от чего его следовало оберегать. У греков есть целая моральная эстетика тела юноши; она свидетельствует о его персональной ценности и о ценности любви, которую ему адресуют. Как физический знак мужественность должна в нем отсутствовать; но она должна присутствовать как ранняя форма и поведенческое обещание: вести себя уже как мужчина, которым еще не являешься.

Но с этой чувствительностью и восприимчивостью связаны также тревога перед этими столь быстрыми изменениями и перед близостью их конечного предела, ощущение непрочности и мимолетности в характере этой красоты и ее легитимной желаемости, боязнь, двойная и столь часто звучащая, у любящего — что любимый может утратить присущее ему изящество, у любимого — что влюбленные отвернутся от

него. И тогда встает вопрос о возможности преобразования — морально необходимого и социально полезного — любовной связи, обреченной на исчезновение, в отношения дружбы, *philia*. Последняя отличается от любовных отношений, из которых она может родиться, — и этот переход считается желательным; дружеские отношения длительны, у них нет другой цели, кроме самой жизни, и они устраняют асимметрию, присущую эротической связи между мужчиной и подростком. Это одна из частых тем в моральной рефлексии по поводу такого рода отношений: они должны освободиться от присущей им шаткости. Эта шаткость есть результат непостоянства партнеров и следствие взросления юноши, утрачивающего свое очарование; но она также есть своего рода предписание, ибо нехорошо любить юношу, когда он уже старше определенного возраста, и для него самого нехорошо позволять себя любить. Этой шаткости можно избежать лишь тогда, когда в горении любви уже начинает развиваться дружба, *philia*, то есть сходство характера и формы жизни, общность мыслей и существования, взаимная благожелательность[25]. Именно это рождение и эту работу неразрушимой дружбы внутри любви описывает Ксенофонт, когда рисует портрет двух друзей, которые с удовольствием смотрят один на другого, беседуют между собой, взаимно друг другу доверяют, вместе радуются и печалятся успехам и неудачам и заботятся друг о друге: «Благодаря таким поступкам они любят эту дружбу и доживают до старости с нею»[26].

5. Это вопрошание, посвященное отношениям с юношами, в общем случае принимает форму рефлексии о любви. На основе этого факта не следует делать вывод, что для греков Эрос находит свое место только в такого рода связях и что он не может характеризовать отношения с женщиной; Эрос может соединять друг с другом человеческие существа любого пола; у Ксенофонта мы видим Никерата и его жену, соединенных между собой связями Эроса и ответного Эроса[27]. Эрос не обязательно «гомосексуален», он не чужд и браку; отношения в браке отличаются от связей с юношами не тем, что брак якобы несовместим с силой и взаимностью любви. Различие состоит в другом. Матримониальная мораль, а говоря точнее, половая этика женатого мужчины формируется и задает определенные правила, не нуждаясь для этого в существовании отношений типа Эроса (даже если вполне возможно, что такие отношения между супругами имеют место). Зато когда требуется описать, какими должны быть отношения мужчины и юноши, чтобы достичь самой прекрасной и самой совершенной формы, и определить, как партнеры должны использовать удовольствия, доступные им внутри любовной связи, тогда ссылка на Эрос становится обязательной; проблематизация отношений относится в этом случае к «Эротике». Это связано с тем, что в отношениях между супругами статус человека состоящего в браке, управление *oikos*'ом, обеспечение и воспитание детей — все это может обосновать принципы поведения, определить

правила и закрепить формы требуемой воздержности [tempérance]. Напротив, в отношениях между мужчиной и юношей, которые находятся в позиции взаимной независимости и между которыми нет институционального принуждения, зато есть открытая игра (с предпочтениями, выбором, свободой движения, нерешенным исходом), принцип регулирования поведения следует искать исходя из самих отношений между партнерами, из природы движения, которое заставляет их стремиться друг к другу, из соединяющей их привязанности. Проблематизация, следовательно, осуществляется здесь в форме рефлексии о самих этих отношениях; это одновременно теоретические размышления о любви и прескриптивные — о том, как любить.

Но это искусство любви обращено, на деле, к обоим персонажам. Конечно, женщина и ее поведение не были полностью исключены из рефлексии об Экономике; но женщина присутствовала здесь в качестве дополнительного элемента по отношению к мужчине; она находилась под его единоличной властью [autorité], и если уважение к ней и ее привилегиям было чем-то хорошим, то это постольку, поскольку она оказывалась достойной такого уважения и поскольку важно было, чтобы глава семьи оставался человеком, властвующим над самим собой [maître de soi]. Напротив, юноше рекомендуется осторожность, необходимая в этом возрасте; со своим ресурсом возможностей отказать или согласиться (отказа боятся, но одновременно он является и ос-

нованием для уважения, согласия желают, но одновременно оно легко вызывает настороженное отношение) юноша, находясь рядом с любящим его, образует некий независимый центр. И Эротика должна разворачиваться от фокуса к фокусу этого своеобразного эллипса. В Экономике и Диететике добровольная умеренность мужчины основывалась главным образом на его отношении к себе; в Эротике игра оказывается более сложной: она предполагает власть над собой со стороны любящего; она предполагает также, что любимый, в свою очередь, способен установить отношения главенства [domination] над самим собой; и наконец, она предполагает, что осознанно выбирая друг друга, партнеры устанавливают определенные отношения между этими двумя умеренностями. Можно даже отметить определенную тенденцию к приданию большего веса точке зрения юноши: именно его поведение является основным предметом размышлений, и именно ему предлагают рекомендации, советы и наставления — так словно важно в первую очередь выработать Эротику объекта любви или, по крайней мере, объекта любви в той мере, в какой он должен сформировать себя как субъекта морального поведения. Именно это проявляется, в частности, в таком тексте, как похвальное слово Эпикрату, которое принято приписывать Демосфену.

2
Честь юноши

Рядом с двумя такими крупными произведениями как «Пир» Платона и «Пир» Ксенофонта, рядом с платоновским «Федром» «Любовная речь» Псевдо-Демосфена выглядит относительно бедной. Это текст в жанре торжественной речи, одновременно прославление молодого человека и адресуемый ему призыв; такой была традиционная функция похвального слова — функция, о которой упоминается в «Пире» Ксенофонта, — доставлять удовольствие молодому человеку, «говоря комплименты», и «в то же время учить его, каким ему следует быть»[28]. Похвала, следовательно, и одновременно урок. Но, учитывая банальность тем и способов их рассмотрения — нечто вроде слегка приглаженного платонизма, — можно попытаться выделить несколько черт, общих для размышлений о любви и для манеры, в которой ставился вопрос об «удовольствиях».

1. Весь текст пронизывает особого рода озабоченность. Она характеризуется словарным рядом, который постоянно отсылает к игре чести и позора [jeu de l'honneur et de la honte]. На протяжение всей речи обсуждается проблема *aischune*, позора, или стыда, каковой есть как бесчестие, которым можно по-

крыть себя, так и то чувство, которое от него отвращает; речь идет об уродливом и постыдном (*aischron*), которое противостоит тому, что прекрасно или одновременно прекрасно и справедливо. Много говорится также о том, что влечет за собой порицание и презрение (*oneidos, epitimē*), или, напротив, делает честь и дает хорошую репутацию (*endoxos, entimos*). Во всяком случае, уже в самом начале «Любовной речи» влюбленный в Эпикрата подчеркивает свою цель: пусть похвала принесет любимому честь, а не позор — как бывает, когда похвальное слово произносят нескромные воздыхатели[29]. И затем на протяжении речи постоянно напоминает, выражая ту же озабоченность: важно, чтобы молодой человек помнил, что с его происхождением и статусом малейшая небрежность в вопросах чести может навлечь на него позор; ему следует — в качестве примера — держать в памяти тех, кто благодаря бдительности смог уберечь свою честь на все время, пока длилась их связь[30]; он должен позаботиться о том, чтобы «не посрамить своих способностей» и не обмануть надежды тех, кто им гордится[31].

Поведение молодого человека проявляется, таким образом, как область, особенно чувствительная к разграничению между постыдным и приличествующим, между тем, что делает честь, и тем, что бесчестит. Именно здесь предмет заботы тех, кто стремится думать о молодых людях, о любви, которую им адресуют, и о поведении, которого они должны придерживаться. В «Пире» Платона Павсаний, упо-

миная о разнообразии нравов и обычаев в отношении юношей, указывает на то, что считается «предосудительным» или «прекрасным» в Элиде, в Спарте, в Фивах, в Ионии, у варваров, и, наконец, в Афинах[32]. И Федр напоминает о принципе, который следует выбирать в качестве руководящего как в вопросе любви к молодым людям, так и в жизни вообще: «Стыдиться постыдного и честолюбиво стремиться к прекрасному, без чего ни государство, ни отдельный человек не способны ни на какие великие и добрые дела»[33]. Но нужно отметить, что этот вопрос не был лишь проблемой нескольких особо требовательных моралистов. Поведение молодого человека, его честь и бесчестие были также предметом широкого общественного интереса; на это обращали внимание, об этом говорили, об этом помнили; и, чтобы обвинить Тимарха, Эсхин без стеснения вытащит на свет сплетни, которые были в ходу много лет назад, когда его противник был еще совсем юным молодым человеком[34]. В «Любовной речи», впрочем, мимоходом хорошо показано, какой заботой, смешанной с недоверчивостью, юноша совершенно естественным образом бывал окружен: за ним смотрят, его выслеживают, комментируют его манеру держаться и его знакомства; вокруг него вовсю стараются злые языки; недоброжелатели готовы порицать его, если он проявляет высокомерие или капризность; но они же тут же начнут его критиковать, если он слишком легко пойдет на уступки[35]. Здесь, естественно, трудно не вспомнить о той ситуации, в

которой — в других обществах — находились молодые девушки: возраст, в котором вступали в брак, был для женщин значительно более поздним, и добрачное поведение девушки становилось для нее самой и для ее семьи важной моральной и социальной ставкой.

2. Но для греческого юноши важность вопроса о чести связана не с будущим браком — как позднее для европейской девушки; она связана скорее с его статусом, с местом, которое ему предстоит занять в полисе. Конечно, имеются тысячи доказательств того, что юноши сомнительной репутации могли занимать самые высокие политические посты; но есть и свидетельства того, что это само по себе уже могло быть поставлено им в упрек — не считая значительных юридических последствий, которые могли быть вызваны теми или иными видами безнравственного поведения; дело Тимарха — хороший пример. Автор «Любовной речи» ясно напоминает об этом юному Эпикрату: часть его будущего, включая общественное положение, которое молодой человек сможет занять в городе, разыгрывается сегодня и связано с тем, как он сможет себя вести — достойным образом или недостойным; полис, не желая прибегать к услугам случайных людей, сумеет учесть приобретенную репутацию; и тот, кто пренебрег добрым советом, будет в течение всей жизни нести наказание за свою слепоту. Следить за своим собственным поведением, когда ты еще совсем юн, но, кроме того,

наблюдать за честью более молодых, когда ты стал старше, — и то, и другое, следовательно, является необходимым.

Этот переходный возраст, в котором молодой человек столь желанен, а его честь столь хрупка, является, таким образом, периодом испытания: это момент, когда испытывается его достоинство, — в том смысле, что оно должно одновременно формироваться, практиковаться и измеряться. Поведение юноши в этот период его жизни принимает характер «теста» — что хорошо показано в нескольких строках в конце речи. Автор похвального слова, увещевая Эпикрата, напоминает ему о ждущем его соревновании в первенстве (*agōn*) и о том, что соперничество будет представлять собой *dokimasie*[36]. Речь идет о слове, обозначающем экзамен, по результатам которого молодых людей принимают в эфебию, а граждан — в некоторые органы государственного управления. Важность морального поведения юноши и внимание, которым все должны его окружать, связаны с тем, что это поведение имеет в глазах всех значение квалификационного испытания. Текст, впрочем, говорит об этом ясно и прямо: «Я... уповаю на то, что государство поручит тебе управлять каким-нибудь делом, к тому же настолько значительным, насколько оно будет соответствовать твоим выдающимся способностям, и тем скорее пожелает подвергнуть тебя испытанию»[37].

3. На что именно распространяется испытание? И в отношении какого типа поведения Эпикрат должен неусыпно отличать достойное от позорящего? Это — хорошо известные мотивы греческого воспитания: телесная осанка (тщательно избегать *rhathumia*, этой расслабленности, которая всегда есть позорящий знак), взгляды (в которых читается *aidōs*, целомудрие), манера говорить (не искать убежища в легкости молчания, но уметь сочетать серьезные темы с легкими), достоинство людей, с которыми юноша общается.

Но главным образом, различие достойного и постыдного играет свою роль в области любовного поведения. В этом отношении следует прежде всего отметить, что автор — и именно в этом пункте текст является одновременно похвальным словом, посвященным любви, и похвалой молодому человеку, — критикует мнение, согласно которому честь юноши заключается в систематическом отказе тем, кто за ним ухаживает: очевидно, есть такие влюбленные, которые делают порочными сами отношения *(lumainesthai tōi pragmati)*; но их не следует путать с теми, кто проявляет умеренность. Текст проводит границу чести не по линии, разделяющей тех, кто отказывает поклонникам, и тех, кто относится к поклонникам с благосклонностью. Для греческого юноши ухаживания влюбленных в него, естественно, не являются бесчестием; скорее, это видимое свидетельство его достоинств; количество воздыхателей могло быть предметом законной гордости, а

иногда пищей для мелкого тщеславия. Но согласиться на любовные отношения, принять игру (даже если игра разыгрывалась не совсем та, какую предлагал поклонник) — это также не рассматривалось как позор. Обращаясь к Эпикрату, тот, кто адресует ему свое похвальное слово, подчеркивает, что быть прекрасным и быть любимым — это двойная удача (*eutuchia*)[38]; но нужно еще уметь правильно ею пользоваться (*orthōs chrēsthai*). На этом тезисе в тексте делается особый акцент, и здесь же подчеркивается то, что можно было бы назвать «пунктом чести»: эти вещи *(ta pragmata*) сами по себе, и в абсолютном измерении, не хороши и не плохи; они варьируются в зависимости от свойств тех, кто их практикует *(para tous chrōmenous)*[39]. Именно «использование» определяет их моральную ценность — в соответствии с принципом, который часто упоминается в других текстах; во всяком случае, очень близкие выражения мы находим в «Пире»: «Ни одно действие не бывает ни прекрасно, ни безобразно само по себе: если оно совершается прекрасно — оно прекрасно, если безобразно — оно безобразно»[40].

Между тем, если мы попытаемся выяснить, как в точности в любовных отношениях проводится граница честности, мы будем вынуждены признать, что в этом вопросе текст в высшей степени эллиптичен. В речи даются указания о том, что Эпикрат должен делать или уже сделал, чтобы закалить свое тело и развить в себе мужество и чтобы приобрести философские познания, которые ему потребуются в даль-

нейшем; но о том, что допустимо или недопустимо в сфере физических отношений, не говорится ничего. Ясно одно: не все должно быть отвергнуто (юноша «дарует свое расположение»), но и не на все должно быть дано согласие: «Никого не обходишь ты знаками своей благосклонности, когда они совместимы со справедливостью и нравственностью; если же они ведут к стыду, никто не смеет на них даже надеяться: столь велика свобода, которую твоя воздержность предоставляет тем, кем движут лучшие намерения; столь велико чувство безнадежности, которое она вызывает у тех, кто склонен к наглости»[41]. Воздержность — *sōphrosunē* — требуемая в качестве одного из основных качеств юноши, предполагает своего рода дискриминацию в физических контактах. Но из данного текста невозможно сделать вывод о том, какие акты и движения в соответствии с требованием чести должны быть отвергнуты. Нужно заметить, что в «Федре», где та же тема развивается с гораздо большим размахом, неопределенность почти так же велика. На всем протяжении первых двух речей, где обсуждается, насколько уместно уступать тому, кто любит (или тому, кто не любит), и в знаменитом рассказе о колеснице души, запряженной одним строптивым и одним покорным конями, в тексте Платона подчеркивается, что вопрос «честной» практики является основным; и тем не менее, акты обозначаются всегда только такими выражениями, как «угождать», или «даровать свою благосклонность» (*charizesthai*), «совершать дело» (*diaprattesthai*),

«получать от любимого наибольшее удовольствие», «добиться желаемого» (*peithesthai*), «получать удовольствия» (*apolauesthai*). Сдержанность, присущая этому роду речей? Нет никакого сомнения, что греки посчитали бы неприличным в торжественной речи называть точными именами вещи, на которые даже в дискуссиях и судебных речах указывают лишь издали. Можно также предположить, что не было никакой необходимости настаивать на разграничениях, которые и так были всем известны: каждый должен был хорошо знать, насколько достойно или позорно для юноши соглашаться на те или иные вещи. Но можно также напомнить о том, что проявилось уже в связи с Диететикой и с Экономикой: моральная рефлексия в целом стремится не столько сформулировать как можно точнее кодексы, которым надлежит следовать, и свод разрешенных и запрещенных актов, сколько, в гораздо большей степени, охарактеризовать требуемый тип установки, отношения к самому себе.

4. Фактически, текст позволяет ясно увидеть если не надлежащие формы движений и не физические границы, которые нельзя преступать, то, по меньшей мере, общий принцип, определяющий в таких вещах способ быть, манеру вести себя. Все адресованное Эпикрату похвальное слово отсылает к определенному агонистическому контексту, в котором заслуги и блеск молодого человека должны утверждать себя через превосходство над другими. Не бу-

дем подробно останавливаться на всех этих столь частых в торжественных речах мотивах: тот, кому адресовано похвальное слово, еще выше, чем воздаваемая ему хвала[42]; юноша превосходит всех остальных своими физическими и моральными качествами — его красота неподражаема, так словно «Судьба», сочетая самые разные и противоположные качества, пожелала «подать всем пример»[43]; не только в природных достоинствах, но и в своих речах он выше других[44]; из всех видов упражнений и состязаний, в которых можно блистать, он выбрал самый благородный, оцениваемый самыми высокими наградами[45]; его душа подготовлена «для достижения честолюбивых целей»[46]; и не довольствуясь преимуществом над другими лишь в одном каком-нибудь качестве, он объединяет в себе «все, что могло бы служить к славе всякого честолюбивого человека» и предстает «обладателем всех достоинств»[47].

Однако, заслуга Эпикрата не только в этом изобилии достоинств, позволяющих ему оставить далеко позади всех своих соперников и составить славу своих родителей и родственников[48]; его заслуга также в том, что по отношению ко всем, кто стремится к общению с ним, он сохраняет свое выдающееся благородство [valeur]; он не позволяет никому из них главенствовать над собой; все хотят привлечь его и стремятся к интимности с ним — слово *sunetheia* имеет одновременно общий смысл совместной жизни и половой связи[49]; но он одерживает над ними верх в такой манере, он завоевывает в общении с ними та-

кой авторитет, что они все свое удовольствие обретают в дружбе, которую испытывают к нему[50]. Не уступить, не подчиниться, остаться самым сильным, одержать верх над поклонниками и влюбленными благодаря своему сопротивлению, своей твердости, своей воздержности (*sōphrosunē*) — вот как молодой человек утверждает свое достоинство [valeur] в любовной сфере.

Следует ли пытаться увидеть за этим общим указанием некий конкретный кодекс, который основывался бы на столь привычной для греков аналогии между позициями в социальном поле (с разделением на «первых» и всех остальных, на сильных, которые начальствуют, и тех, кто подчиняется, на хозяев и слуг) и формой половых отношений (с позициями ведущего и ведомого, с активными и пассивными ролями, с проникновением, осуществляемым мужчиной и претерпеваемым его партнером)? Сказать, что не следует уступать, что нельзя позволять другим одержать верх, что не следует соглашаться на подчиненную позицию, предполагающую нахождение внизу — это, очевидно, означает исключение таких половых практик (или рекомендацию их избегать), которые для юноши были бы унижающими и посредством которых он оказался бы в позиции подчиненности [infériorité][51].

Но можно, вероятно, сказать, что принцип чести и сохраняемого «превосходства» относится — даже при наличии какого-то количества конкретных предписаний — к своего рода общему стилю: нельзя (осо-

бенно с точки зрения общего мнения), чтобы юноша вел себя «пассивно», чтобы он давал себе волю и позволял над собой господствовать, чтобы он уступал без борьбы, чтобы он становился партнером, угождающим сладострастию другого, чтобы он удовлетворял его капризы, чтобы он предлагал свое тело всем желающим и так, как они того пожелают, из расслабленности, из тяги к сладострастию или из корысти. Именно в этом — бесчестие юношей, которые соглашаются общаться с первым встречным, рекламируют себя без стеснения, переходят из рук в руки, предлагают все дающему наибольшую цену. Это то, чего Эпикрат не делает и не будет делать, поскольку он заботится о мнении, которое складывается о нем у других, о положении в обществе, которое он должен будет занять, и о полезных связях, которые он может завязать.

5. В добавление к сказанному коротко упомянем о роли, которую автор «Любовной речи» отводит философии в этом деле охраны чести, а также о тех состязаниях в превосходстве, в которых молодому человеку подобает участвовать как в испытаниях, свойственных его возрасту. Эта философия, содержание которой никак не уточняется, если не считать отсылки к сократической теме *epimeleia heautou*, «заботы о себе»[52], и к принципу, также сократическому, утверждающему необходимость связывать друг с другом знание и упражнение, — эта философия не выступает здесь в качестве основания для того, что-

бы вести некую иную жизнь или чтобы воздерживаться от любых удовольствий. Псевдо-Демосфен говорит о ней как о необходимом дополнении к прочим испытаниям: «Самой большой глупостью является, когда люди все свои честолюбивые помыслы обращают на приобретение богатства, физической силы и на подобное и при этом терпят большие лишения... а о совершенствовании... стоящего над всем остальным... они не заботятся»[53]. Ибо философия, действительно, способна показать, как становятся «сильнее самого себя», а тому, кто этого уже достиг, она, кроме того, дает возможность превзойти всех остальных. Она, сама по себе, есть принцип начальствования, поскольку она, и только она одна, способна направлять мысль: «В человеческих делах мысль ведет все, а ее, в свою очередь, направляет и одновременно упражняет философия»[54]. Мы видим, что философия есть некое необходимое для мудрости молодого человека благо; необходимое, однако, вовсе не для того, чтобы заставить его свернуть на путь к некой иной форме жизни, но для того, чтобы дать ему возможность осуществлять власть над собой и одерживать победу над другими в трудной игре испытаний, которые надо пройти, и чести, которую необходимо сохранить.

Вся эта «Любовная речь» вращается, как мы видим, вокруг проблемы этого двойного превосходства над собой и над другими в тот трудный период жизни, когда молодость и красота юноши привлекают столько мужчин, стремящихся «одержать над ним

верх». В Диететике речь шла главным образом о власти над собой [maîtrise sur soi] и над необузданностью несущего опасность акта; в Экономике речь шла о власти [pouvoir], которую необходимо осуществлять над собой в практике власти, которую осуществляют над своей женой. Здесь же, с момента, когда Эротика принимает точку зрения юноши, проблема заключается в том, чтобы определить, как юноша сможет обеспечить свою власть [maîtrise], не уступая другим. Мы находимся здесь не в режиме меры, которую нужно привнести в свою собственную власть [pouvoir], но в режиме выбора лучшего способа соизмерять себя с властью других, обеспечивая свою собственную власть [maîtrise] над самим собой. В этом отношении символическое значение приобретает короткий рассказ, расположенный в середине речи. Речь идет о вполне обычной ситуации; это — история, случившаяся во время состязаний на колесницах. Но рассказанный эпизод — маленькая спортивная драма — находится в прямой связи с публичным испытанием, которому подвергается молодой человек, когда речь идет о его поведении в отношениях с теми, кто за ним ухаживает: мы видим здесь Эпикрата, управляющего своей упряжкой (возможно, это отсылка к «Федру»); он близок к поражению, его колесница едва не сталкивается с упряжкой соперника; зрители, несмотря на пристрастие, которое они обычно питают к зрелищу крушения колесниц, испытывают сильнейшую тревогу за героя, в то время как он, «демонстрируя силу,

превышающую даже мощь его упряжки, побеждает всех имевших самые лучшие шансы соперников»[55].

По своей форме этот прозаический текст, адресованный Эпикрату, конечно, не относится к числу наивысших достижений греческой рефлексии о любви. Но в самой его банальности проявляется несколько важных аспектов того, что составляло «греческую проблему юношей». Молодой человек — между окончанием детства и моментом, когда он достигает статуса мужчины — представляет собой для греческой морали и греческой мысли деликатный и трудный предмет. Его молодость с присущей ей красотой (к которой, как считается, по природе чувствителен любой мужчина) и его будущий статус (к которому он должен подготовить себя с помощью и под поручительством своего окружения) являются «стратегическим» пунктом, вокруг которого должна быть организована сложная игра; честь юноши, которая частично зависит от того, как он будет использовать свое тело, и которая в определенной степени будет также определять его будущую репутацию и его будущую роль, является здесь важной ставкой. Для него во всем этом заключено испытание, требующее прилежания и упражнений; для других здесь повод для беспокойства и заботы. В самом конце своего похвального слова Эпикрату автор речи напоминает, что жизнь юноши, его *bios*, должна быть «общим» творением; и словно речь идет о том, чтобы довести до совершенства произведение искусства, он при-

зывает всех, кто знаком с Эпикратом, придать этому грядущему творению «как можно больший блеск».

Позднее, в европейской культуре, темами привилегированного внимания станут девушка и замужняя женщина — с их поведением, добродетелью, красотой, с их чувствами; новое искусство ухаживания, литература, главным образом романическая, требовательная мораль, заботящаяся о неприкосновенности тела женщины и о прочности ее брачных обязательств, — все это создаст вокруг этих двух фигур атмосферу любопытства и желаний. Сколь бы ни было зависимым их положение в семье и в обществе, «проблема» женщины будет акцентироваться, обретет свою особую важность. Природа женщины, ее поведение, чувства, которые она внушает или испытывает, отношения, которые можно иметь с ней, разрешенные или запрещенные, — все это станет предметом рефлексии, знания, анализа, предписаний. В классической Греции, напротив, складывается впечатление, что именно по поводу юноши проблематизация была наиболее активной, поддерживая вокруг его хрупкой красоты, его телесной чести, его мудрости и ведущего к ней обучения атмосферу напряженного морального внимания. Историческая особенность этой культуры не в том, что греки находили удовольствие в юношах, и даже не в том, что они допускали это удовольствие, считая его законным. Особенность здесь в том, что это приятие удовольствия не было простым и что оно стало полем для сложных культурных построений. Говоря схема-

тично, уловить здесь необходимо не то, почему у греков была склонность к юношам, но то, почему у них была «педерастия» — иными словами, почему вокруг этой склонности они выработали специальную практику ухаживания, специальную моральную рефлексию и, как мы увидим ниже, особый философский аскетизм.

3

Объект удовольствия

Чтобы понять, каким образом использование *aphrodisia* проблематизируется в рефлексии о любви к юношам, необходимо вспомнить принцип, который, очевидно, не был собственной принадлежностью греческой культуры, но приобрел в ней важное значение и оказал определяющее влияние в отношении моральных оценок. Речь идет о принципе изоморфизма между половыми отношениями и отношениями социальными. Это означает, что половые отношения — всегда рассматриваемые на основе модели акта как проникновения и на основе определенной полярности, противопоставляющей активность и пассивность, — воспринимаются как связь того же типа, что и отношения между начальником и подчиненным, тем, кто главенствует, и тем, над кем главенствуют, тем, кто диктует, и тем, кому диктуют, тем, кто побеждает, и тем, кто побежден. Практики удовольствия осмысляются в тех же категориях, что и поле для состязаний или пространство социальной иерархии: аналогия в агонистической структуре, в структуре оппозиций и различений, в ценностных весах, закрепленных за соответствующими ролями партнеров. Из этого можно понять, что в половом поведении есть роль, достойная по

своей сути и по праву наделяемая высокой ценностью: эта роль заключается в том, чтобы быть активным началом, главенствовать, проникать и таким образом осуществлять свое превосходство.

Отсюда — несколько следствий, касающихся статуса тех, кто должен быть пассивным партнером этой активности. Рабы, само собой разумеется, находятся в распоряжении хозяина; их положение — это положение сексуальных объектов, по поводу которых нет необходимости задаваться какими бы то ни было вопросами; до такой степени, что некоторым авторам случалось выражать удивление, когда одним и тем же законом пытались запретить сексуальное насилие и над рабами и над детьми; объясняя такую странность, Эсхин предлагает версию, согласно которой, запрещая насилие даже в отношении рабов, законодатели хотели показать, насколько это серьезная вещь, когда речь идет о детях благородного происхождения. Что же касается пассивности женщины, она — хорошее свидетельство того, что женщина по природе и по своему положению ниже мужчины; но как тип поведения эта пассивность не содержит в себе ничего предосудительного — как раз потому, что согласуется с велением природы и с условиями, налагаемыми статусом. Иная ситуация, когда речь идет о половом поведении свободного мужчины — и особенно если этот мужчина по своему происхождению, состоянию, репутации занимает или должен занимать первые места по отношению к другим; в этом случае все, что могло бы быть

знаком низшей природы или статуса, знаком подчиненности чужому господству, добровольно принимаемой сервильной зависимости, может рассматриваться только как позорящее; и позор этот становится еще больше, если такой мужчина предлагает себя как услужливый объект для удовольствия другого.

Между тем, в игре ценностных значений, организованной по таким принципам, позиция юноши — юноши, свободного по рождению, — оказывается сложной. Конечно, он пока еще занимает «нижнюю» позицию — в том смысле, что ему еще далеко до того момента, когда он сможет пользоваться правами и возможностями, которые будут у него по достижении всей полноты его статуса. Но, в то же время, его место не совпадает ни с местом раба, конечно же, ни с местом женщины. Это так уже в рамках организации дома и семьи. Об этом ясно сказано у Аристотеля в «Политике». Обсуждая отношения власти [autorité] и формы (у)правления [gouvernement], присущие семье, Аристотель определяет в сопоставлении с позицией главы семьи позицию раба, позицию женщины и позицию ребенка (мужского пола). Управлять рабами, говорит Аристотель, не то же самое, что управлять свободными людьми; управлять женщиной — значит осуществлять «политическую» власть, отношения внутри которой характеризуются постоянным неравенством; напротив, управление детьми может быть названо «царской» властью, поскольку «родитель властвует над детьми в силу сво-

ей любви к ним и вследствие того, что он старше их»[56]. У раба способность участвовать в общих обсуждениях отсутствует; у женщины такая способность есть, но у женщины она не осуществляет функцию принятия решений; у юноши недостаток затрагивает только степень развития, поскольку его развитие еще не достигло своей окончательной цели. И если моральное воспитание женщин важно потому, что женщины составляют половину свободного населения, то моральное воспитание детей мужского пола еще более важно; ибо оно предназначается для будущих граждан, которые будут участвовать в управлении полисом[57]. Мы видим: собственный характер позиции юноши, особая форма его зависимости, то, как необходимо с ним обращаться (даже в домашнем пространстве, где столь значительна власть отца семейства), — все это оказывается связанным со статусом, который отведен для него в будущем.

До определенной степени дело обстоит аналогичным образом и в игре половых отношений [jeu des relations sexuelles]. Среди прочих узаконенных «объектов» юноша занимает особую позицию. Он, конечно, не является запрещенным объектом; в Афинах ряд законов охраняет свободных детей (от взрослых, которые, по крайней мере, в течение определенного времени, будут лишены права заходить в школы, от рабов, которых за развращение детей ждет смерть, от отца и опекуна, которых наказывают, если они пытаются торговать своими детьми)[58]; но нет никаких препятствий и никаких запретов,

которые не позволяли бы подростку считаться на законных основаниях половым партнером того или иного мужчины. И однако в этой роли есть особая внутренняя трудность – нечто, не позволяющее четко определить и конкретизировать, в чем именно состоит эта роль в рамках половых отношений, но, в то же время, притягивающее к этой проблеме внимание и придающее большую важность и большой ценностный вес тому, что должно или не должно здесь происходить. Здесь есть одновременно что-то вроде слепого пятна и зоны повышенного ценностного внимания. Роль юноши – это элемент, в котором высокая степень неуверенности соединяется с интенсивным интересом.

Эсхин в речи «Против Тимарха» ссылается на закон, сам по себе заслуживающий внимания, поскольку он касается последствий, которые плохое половое поведение мужчины – говоря точнее, «проституция» – может повлечь за собой в отношении его гражданских и политических прав; такому мужчине впоследствии будет запрещено «избираться в коллегию девяти архонтов, ... исполнять жреческие обязанности, ... быть общественным защитником». Человек, занимавшийся проституцией, не сможет больше исполнять никакие общественные функции ни в городе, ни за его пределами, ни выборные, ни назначаемые по жребию. Он не может быть ни казначеем, ни послом, он не сможет стать обвинителем или платным доносчиком против тех, кто участвует в посольстве. Он, наконец, не сможет высказывать

свое мнение перед Советом и в народном собрании, «даже если он очень искусен в красноречии»[59]. Этот закон, таким образом, придает мужской проституции значение атимии — общественного бесчестия — исключающей для гражданина возможность занимать определенные должности[60]. Но то, как Эсхин строит свою речь и пытается посредством юридической аргументации скомпрометировать своего противника, хорошо характеризует отношение несовместимости — как «моральной», так и юридической, — существующее, по общему признанию, между определенными половыми ролями у юношей и определенными социальными и политическими ролями у взрослого.

Юридическая логика Эсхина заключается в том, чтобы, отталкиваясь от «плохого поведения» Тимарха, подтверждаемого слухами, сплетнями и свидетельствами, найти ряд составных элементов проституции (количество партнеров, отсутствие выбора, плата за услугу); в то же время, ряд других элементов, составляющих факт проституции, отсутствует (Тимарх не был зарегистрирован как занимающийся проституцией и не жил в специальном доме). Когда он был юн и красив, он побывал во многих руках, и не всегда достойных, ибо он жил и с человеком рабского положения, и у одного известного распутника, окружившего себя музыкантами, услаждавшими его слух пением и звуками цитры; он получал подарки, был на содержании, участвовал в сумасбродствах своих покровителей; было известно о его отношениях с Кедонидом, Автоклидом, Терсан-

дром, Мисголом, Антиклом, Питталаком, Гегесандром. Нельзя, следовательно, сказать, что он жил, просто имея связи (*hetairēkōs*); следует сказать, что он занимался проституцией (*peporneumenos*): «ибо тот, кто занимается такими делами без разбору, со многими и за плату, тот, мне кажется, и подлежит такому обвинению»[61].

Но обвинение, кроме того, строит свою игру и в моральном регистре, позволяющем не просто установить состав проступка, но и скомпрометировать своего противника в целом и в политическом отношении. Формально Тимарх, возможно, не занимался профессионально проституцией; но его никак нельзя сравнивать с теми уважаемыми людьми, которые не скрывают своей склонности к любовным связям с мужчинами и поддерживают со свободными юношами достойные и ценные для молодого человека отношения. Эсхин признает, что и сам охотно разделяет эту склонность к такого рода любви. Он описывает Тимарха как человека, который на протяжении юности сам поставил себя в подчиненную и унизительную позицию объекта для удовольствия других и являл себя всем в этом качестве; он хотел этой роли, он к ней стремился, он находил в ней удовольствие и извлекал из нее выгоду. И именно на это Эсхин стремится обратить внимание своих слушателей — как на факт, морально и политически несовместимый с официальными обязанностями и осуществлением власти в полисе. Мужчина, выступавший в этой роли и находившей в ней удо-

вольствие в юности, несет на себе ее след и не сможет без скандала играть роль человека, который главенствует в полисе над другими людьми, предлагает им друзей, дает им советы при принятии решений, руководит ими и их представляет. Именно на это трудно согласиться афинянам — и именно это чувство пытается разжечь у своих слушателей Эсхин в речи «Против Тимарха». Это не значит, что нехорошо находиться под началом человека, который любит юношей или сам в юности был любим мужчиной; это значит, что нельзя признавать над собой власть [autorité] руководителя, который до этого идентифицировал себя с ролью объекта удовольствия для других.

Именно к этому чувству, впрочем, нередко апеллирует и Аристофан в своих комедиях; мишенью для насмешек и поводом для скандала является здесь тот факт, что эти ораторы, эти руководители, за которыми следуют и которых любят, эти граждане, стремящиеся соблазнить народ, чтобы поставить себя над ним и главенствовать — Клеон сын Клисфена или Агиррий — все это люди, которые когда-то соглашались и по-прежнему соглашаются играть для других роль пассивных и услужливых объектов. И Аристофан иронизирует над этой афинской демократией, где чем больше у человека склонность к такого рода удовольствиям, тем больше у него шансов добиться, чтобы его слушало Народное собрание[62]. Сходным образом и в том же духе Диоген издевался над Демосфеном и над его нравами человека, претендую-

щего на роль водителя (*dēmagōgos*) афинского народа[63]. Когда человек в игре отношений удовольствия играет роль подвластного [dominé], он не сможет надлежащим образом занимать место властвующего [dominant] в игре гражданской и политической деятельности.

Не столь важно, насколько обоснованной была в реальности эта сатира и эта критика. По крайней мере, на одну вещь она ясно указывает самим фактом своего существования: в этом обществе, допускавшем половые отношения между мужчинами, имела место трудность, вызванная наложением определенной этики превосходства, связанного с мужественностью, и определенной концепции половой связи, опирающейся на схему проникновения и мужского доминирования; отсюда следует, с одной стороны, что роль «активности» и доминирования всегда наделяется положительными значениями, и в то же время, с другой — что одному из партнеров в половом акте необходимо отвести позицию пассивности, подчиненности, подвластности. И если в случае, когда речь идет о женщине или о рабе, проблемы здесь не возникает, то в случае, когда речь идет о мужчине, дело обстоит иначе. Именно существованием этой трудности объясняется, очевидно, и молчание, которым фактически окружали такие отношения между взрослыми, и шумное осуждение тех, кто все-таки такое молчание нарушал, демонстрируя согласие на эту «низшую» роль, или, более того, отдаваемое ей предпочтение. И именно в связи с

этой трудностью все внимание оказывалось сконцентрированным на отношениях между мужчинами и юношами, поскольку в этом случае один из партнеров благодаря своей молодости и тому факту, что он еще не достиг определенного статуса мужественности, может быть в течение короткого (по общему мнению) промежутка времени допустимым объектом удовольствия. Но если юноша благодаря свойственному ему очарованию может выступать для мужчин в качестве добычи, которую они преследуют, не опасаясь скандала или проблемной ситуации, то одновременно нельзя забывать, что тот же юноша должен будет однажды стать мужчиной, что у него будут определенные властные полномочия, что ему придется исполнять определенные общественные обязанности, — и он, естественно, больше уже не сможет быть объектом удовольствия; в какой же мере ему позволено быть таким объектом с точки зрения его будущего?

Отсюда — то, что может быть названо «антиномией юноши» в греческой морали *aphrodisia*. С одной стороны, молодой человек признается в качестве объекта удовольствия — и даже в качестве единственного для мужчины достойного и законного объекта среди партнеров мужского пола; никто и никогда не упрекнет мужчину в том, что он любит юношу, желает его, получает наслаждение от этой любви — лишь бы при этом были соблюдены законы и приличия. Но с другой стороны, юноша, поскольку его юность должна вести его по пути, в конце

которого он станет мужчиной, не может согласиться на то, чтобы в рамках этих отношений, всегда понимаемых в форме доминнирования, признавать себя в качестве объекта; он не может и не должен идентифицировать себя с этой ролью. Он не может быть этим объектом желания по собственной воле, в своих собственных глазах и ради самого себя, в то время как мужчина совершенно естественным образом стремится выбрать его в качестве объекта удовольствия. Говоря коротко, испытывать вожделение, быть субъектом удовольствия — это для греков не является проблемной ситуацией; напротив, быть объектом удовольствия и признавать себя таковым — это то, что создает для юноши наивысшую сложность. Отношение, которое он должен установить с самим собой, чтобы стать свободным мужчиной, властвующим над собой [maître de soi] и способным одерживать верх над другими, не может сочетаться с той формой отношений, в которой он был бы объектом удовольствия для кого-то другого. Такая не-сочетаемость морально необходима.

Эта особая трудность может объяснить ряд черт, характерных для рефлексии о любви к юноше.

И в первую очередь, достаточно загадочное для нас колебание по поводу «согласного с природой» или «противного природе» характера этой любви. С одной стороны, считается признанным, что влечение к юношам естественно — как всякое влечение к тому, что прекрасно. Но в то же время, нередко встречается и утверждение, что связь между двумя муж-

чинами, и шире, между двумя индивидами одного пола является *para phusin*, не отвечающей природе. Можно, конечно, думать, что здесь налицо два мнения, свидетельствующие о наличии двух точек зрения; первая благоприятна по отношению к этому типу любви, вторая враждебна. Но сама возможность существования этих двух оценок, вероятно, вписывается в тот факт, что даже если греки со всей очевидностью считают естественным получать удовольствие с юношей, им гораздо труднее принять в качестве естественного то, что делает из юноши объект удовольствия. Так что, в итоге, сам акт, происходящий между двумя индивидами мужского пола, может быть расценен как *para phusin*, – поскольку он *феминизирует* одного из партнеров, – в то время как желание, которое может вызывать красота, не считается от этого менее естественным. Киники не были противниками любви к юношам, даже если они очень зло издевались над всеми юношами, которые своей пассивностью отказывались от достоинств своей природы и соглашались таким образом стать «хуже, чем были»[64]. Что же касается Платона, нет необходимости предполагать, что, будучи в юности приверженцем мужской любви, он впоследствии «образумился», причем до такой степени, что в последних своих текстах осудил эту любовь как связь, «противную природе». Следует, скорее, отметить, что в начале «Законов», противопоставляя связь с женщиной как элемент природы и связь между мужчинами (и между женщинами) как результат распущенности

(*akrasia*), Платон ссылается на сам акт соединения (предусмотренный природой для порождения потомства) и рассуждает об институтах, которые могут как улучшать, так и извращать нравы граждан[65]. Сходным образом, в том отрывке из книги VIII, где речь идет о необходимости — и сложности — установления закона, касающегося половых отношений, Платон в качестве основного аргумента ссылается на возможный вред от того, чтобы «как с женщинами, сходиться» с мужчинами и с юношами в половом соединении (*mixis aphrodisiōn*). Как может у того, кто соблазнен, сформироваться «смелый, мужественный характер» (*to tēs andreias ethos*)? А у соблазнителя — «некий дух воздержности»*? «Всякий станет осуждать мягкотелость человека, который уступает удовольствиям и не в состоянии им сопротивляться», и «любой... подвергнет порицанию того человека, который решается на подражание образу женщины»[66].

Затруднительность рассматривать юношу в качестве объекта удовольствия выражается также в ряде ярко выраженных умолчаний. Умолчание, проявляющееся в нежелании упоминать прямо, и называя своими словами, роль юноши в половых отношениях: иногда в таких ситуациях используются очень общие выражения, как, например, совершить вещь (*diaprattesthai to pragma*)[67], иногда эту роль обозначают через саму невозможность назвать ее прямо[68], а иногда — и это наиболее показательно для проблемы, свя-

---

* В переводе А. Н. Егунова: «дух мужества»... «некий род рассудительности» — *примеч. пер.*

занной с этим типом отношений, — прибегая к терминам, выступающим как политические или «агонистические» метафоры, таким как «уступать», «покоряться» (hupéretein), служить (*therapeuein, hupourgein*)[69].

Но умолчание проявляется также и в неготовности признать, что юноша может испытывать удовольствие. Эта «неготовность» может рассматриваться одновременно как утверждение, что такого рода удовольствие не может существовать, и как предписание, указывающее на то, что его не подобает испытывать. Когда Сократу, в «Пире» Ксенофонта, нужно объяснить, почему любовь столь часто обращается в ненависть, если она проходит через телесные отношения, он упоминает о том, насколько неприятной может быть для молодого человека необходимость иметь отношения (*homilein*) со стареющим мужчиной. Но тут же он добавляет — в качестве общего принципа: «Действительно, мальчик не делит с мужчиной, как женщина, наслаждения любви, а трезво смотрит на опьяненного страстью»[70]. У мужчины и юноши нет — не может быть и не должно быть — общности удовольствия. Автор «Проблем» будет допускать возможность такой общности у отдельных индивидов только при наличии анатомических отклонений. И нет осуждения более строгого, чем то, которому подвергаются юноши, показывающие — тем, что слишком легко уступают, тем, что имеют множество связей, или еще манерой держаться, использованием макияжа, украшений, духов — что, играя эту роль, они находят в ней удовольствие.

Тем не менее, это не означает, что если юноше случается уступить, то он должен делать это в каком-то смысле со всей возможной холодностью. Напротив, ему следует уступать только тогда, когда он испытывает по отношению к своему любовнику чувства восхищения, признательности и привязанности, вызывающие у него желание доставить любящему удовольствие. Глагол *charizesthai* обычно употребляется для обозначения того, что юноша «угождает» или «оказывает благосклонность»[71]. Слово ясно показывает, что со стороны любимого по отношению к любящему имеет место нечто иное, нежели простая «капитуляция»; молодой человек «оказывает благосклонность» в движении, представляющем собой согласие на желание и просьбу другого, но имеющем иную природу. Это — ответ; это не соучастие в неком общем ощущении. Юноше не предписывается быть обладателем физического удовольствия; ему не предписывается даже, строго говоря, получать удовольствие от удовольствия мужчины; ему полагается — если он уступает тогда, когда следует, то есть без излишней торопливости и излишних капризов — ощущать удовлетворение от того, что он доставляет удовольствие другому.

Таким образом, половые отношения между мужчиной и юношей требуют от каждого из партнеров особого поведения. Следствие того, что юноша не может идентифицировать себя с ролью, которую ему нужно играть, — он должен будет отказывать, сопротивляться, уклоняться, скрываться; от него так-

же требуется, чтобы он соглашался – если он, в конечном итоге, соглашается – только при выполнении определенных условий, касающихся того, кому он уступает (его достоинства, его статуса, его добродетели), и пользы, на которую юноша может рассчитывать (пользы, скорее, постыдной, если речь идет только о деньгах, но почетной, если речь идет об обучении ремеслу мужчины, о социальной поддержке для будущего или о долгой и прочной дружбе). И именно такого рода полезные вещи любовник должен быть в состоянии дать – в добавок к более формальным подаркам, которые подобает делать (подаркам, ценность и значение которых варьируются в соответствии с социальным положением партнеров). Так что половой акт, в отношениях между мужчиной и юношей, оказывается включенным в игру отказов, увертoк и ускользания, стремящегося отдалить его, насколько возможно, но одновременно и в процесс обмена, определяющего, когда и на каких условиях он может иметь место в соответствии с тем, как подобает.

Иными словами, юноша должен из любезности – и, значит, не ради своего собственного удовольствия, но ради чего-то иного – давать нечто, к чему его партнер стремится как раз ради получения удовольствия; но последний может просить об этом юношу на законных основаниях только в обмен на подарки, услуги, обещания и обязательства – вещи совершенного иного порядка, нежели «дар», который ему преподносится. Отсюда – эта столь явно выражен-

ная тенденция в греческой рефлексии о любви к юношам: как интегрировать эту связь в более широкую область и создать условия для того, чтобы она могла превратиться в отношения иного типа — прочные отношения, в которых физическая связь уже не будет иметь значения и партнеры смогут делить друг с другом одни и те же чувства и одни и те же блага? Любовь к юношам может обладать моральным достоинством, только если она несет в себе (благодаря разумной щедрости со стороны любящего, благодаря осторожной любезности со стороны любимого) элементы, представляющие собой основания для постепенного превращения этой любви в окончательные и социально ценные отношения — отношения типа *philia*.

Было бы ошибкой думать, что поскольку греки не запрещали такого рода связи, все эти вещи их не беспокоили. Этот тип половых отношений «интересовал» их больше, чем любой другой, и все свидетельствует о том, что они проявляли к нему особое внимание. Но можно сказать, что в рефлексии, подобной нашей, отношения между двумя индивидами одного и того же пола рассматриваются прежде всего с точки зрения субъекта желания: как возможно, чтобы у мужчины сформировалось желание, объектом которого является другой мужчина? И хорошо известно, что отправной пункт для ответа ищется в этом случае со стороны определенной структурной организации желания (со стороны его двойственности или его нехватки). У греков же внимание было

обращено не на желание, которое могло быть задействовано в такого рода отношениях, и не на субъект желания; предметом их заботы был объект удовольствия, или говоря точнее, этот объект в той мере, в какой ему, в свою очередь, предстоит стать главенствующим [maître] в удовольствии, которое получают с другими, и во власти [pouvoir], которую осуществляют над самим собой.

Именно эта точка проблематизации (как из объекта удовольствия сделать субъекта власти над своими желаниями [le sujet maître de ses plaisirs]?) станет отправным пунктом для философской эротики, или во всяком случае, для сократико-платоновской рефлексии о любви.

---

[1] Платон, *Государство*, IX, 573d.

[2] Там же, IX, 574b-c.

[3] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, IV, 7, 49.

[4] Платон, *Законы*, VIII, 840a.

[5] Ксенофонт, *Киропедия*, VII, 5.

[6] Об этом см.: K. J. Dover, *Homosexualitē grecque*, p. 86.

[7] Платон, *Пир*, 181b-d.

[8] Ксенофонт, *Пир*, I, 9.

[9] Там же, IX, 5-6.

[10] Ксенофонт, *Анабасис*, VII, 4, 7.

[11] См.: F. Buffière, *Éros adolescent*, pp. 90-91.

[12] Платон, *Горгий*, 494e : «Сократ: ...Если бы тебя стали спрашивать и... про жизнь распутников (*ho tōn kinaidōn bios*), не чудовищна ли она, не постыдна ли, не жалка?

Или ты отважишься утверждать, что и распутники счастливы, раз у них вдосталь того, что им нужно? — Калликл: Неужели тебе не совестно, Сократ, сводить нашу беседу к таким низостям?»

[13] Платон, *Пир*, 182a-183d.

[14] Отметим, что хотя в текстах часто говорится об этой разнице в возрасте и в статусе, указания относительно конкретного возраста партнеров часто достаточно расплывчаты (см.: F. Buffière, *op. cit.*, pp. 605-607). К тому же, мы встречаем здесь персонажей, которые по отношению к одним играют роль любящего, а по отношению к другим — роль любимого; примером может служить Критобул в «Пире» Ксенофонта, где он расточает похвалы своей любви к Клинию, с которым он познакомился в школе и который, как и он сам, очень молод (см. об этих двух юношах и их очень небольшой разнице в возрасте : Платон, *Евтидем*, 271b).

[15] В «Хармиде» (153c) Платон описывает приход юноши, которого все провожают взглядом, не только взрослые мужчины, но и мальчики — даже «самые младшие».

[16] В качестве примера в течение долгого времени приводили Еврипида, который все еще любил Агафона, когда тот был уже взрослым мужчиной. Ф. Бюффьер (F. Buffière, *op. cit.*, p. 613, примечание 33) приводит по этому поводу историю, которую рассказывает Элиан (Элиан, *Пестрые рассказы*, XIII, 5).

[17] Гомер наделил одного превосходством, связанным с благородством рождения, другого — превосходством, связанным с возрастом; одного — силой, другого — разумением (Гомер, *Илиада*, XI, 786). О дискуссии по поводу их взаимных ролей см.: Платон, *Пир*, 180a-b; Эсхин, *Против Тимарха*, 143.

[18] K. J. Dover, *Homosexualitē grecque*, pp. 104-116.

[19] В школах эта свобода контролировалась и ограничивалась. См. напоминание Эсхина в речи «Против Тимарха» по поводу школ и мер предосторожности, которые должен принимать школьный учитель (9-10). О местах встреч см.: F. Buffière, *op. cit.*, pp. 561 sq.

[20] Ксенофонт, *Гиерон*, I.

[21] Платон, *Протагор*, 309a.

[22] См. направленную против Менона критику в: Ксенофонт, *Анабасис*, II, 6, 28.

[23] Ксенофонт, *Пир*, IV, 17.

[24] О противопоставлении крепкого юноши мягкотелому см. Платон, *Федр*, 239c-d, и *Соперники*. По поводу эротической ценности мужественного юноши и эволюции вкуса в сторону более женственной внешности на протяжении, возможно, уже IV века см. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 88-94. Во всяком случае, принцип, согласно которому очарование совсем юного мальчика связано с якобы присутствующей в нем женственностью, станет распространенной темой позднее.

[25] Об определении понятия *philia* см.: J.-Cl. Fraisse, *op. cit.*

[26] Ксенофонт, *Пир*, VIII, 18. Весь этот отрывок из рассуждений Сократа (VIII, 13-18) очень хорошо характеризует озабоченность шаткостью мужской любви и роль, которую должно играть в ней постоянство дружбы.

[27] Ксенофонт, *Пир*, VIII, 3.

[28] Ксенофонт, *Пир*, VIII, 12. О соотношении похвального слова и наставления см. также: Аристотель, *Риторика*, I, 9.

[29] Демосфен, *Любовная речь*, 1.

[30] Там же, 5.

[31] Там же, 52. В «Риторике» Аристотеля (I, 9) говорится о важности категорий *kalon* и *aischron* в похвальном слове.

[32] Платон, *Пир*, 182a-d.

[33] Там же, 178d.

[34] Эсхин, *Против Тимарха*, 39-73.
[35] Демосфен, *Любовная речь*, 17-19.
[36] Там же, 52.
[37] Там же, 55.
[38] Там же, 3.
[39] Там же, 4.
[40] Платон, *Пир*, 183d; см. также 181a.
[41] Демосфен, *Любовная речь*, 20.*
[42] Там же, 7, 33, 16.
[43] Там же, 8, 14.
[44] Там же, 21.
[45] Там же, 23, 25.
[46] Там же, 26.
[47] Там же, 30.
[48] Там же, 31.
[49] Там же, 17.
[50] Там же, 17.
[51] О том, насколько важно не быть подвластным [dominé], и о настороженном отношении к пассивным формам содомии и орального возбуждения в гомосексуальных отношениях см.: K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 125-134.
[52] Демосфен, *Любовная речь*, 39-43.
[53] Там же, 38.
[54] Там же, 37.**

---

* В переводе В. В. Вальченко: «Ведь все, что ни есть справедливого и прекрасного, ты никого ничем не обошел, но при этом никто даже и не помышляет о вещах, причиняющих чувство стыда: столь большую возможность для тех, кто стремится к прекрасному, предоставляет твоя непорочность, и такую нерешительность она рождает в тех, кто склонен к наглости» — *примеч. пер.*

** В переводе В. В. Вальченко: «Это — дух, который стоит во главе всех человеческих дел; его же может правильно воспитать и развить лишь одна философия» — *примеч. пер.*

[55] Там же, 29-30.*

[56] Аристотель, *Политика*, I, 1259a-b.

[57] Там же, I, 1260b.

[58] См. законы, которые цитирует Эсхин в речи «Против Тимарха», 9-18.

[59] Эсхин, *Против Тимарха*, 19-21.

[60] К. Довер (K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 44-45) подчеркивает, что осуждению подвергалась не сама проституция; осуждались попытки человека, занимавшегося проституцией, обойти вытекающие для него из этого факта негативные общественные последствия.

[61] Эсхин, *Против Тимарха*, 52.

[62] Аристофан, *Всадники*, 428 сл.; *Женщины в Народном собрании*, 112 сл. См.: F. Buffière, *Éros adolescent*, pp. 185-186.

[63] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VI, 2, 34.

[64] Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VI, 2, 59 (см. также 54 и 46).

[65] Платон, *Законы*, I, 636b-c.

[66] Там же, VIII, 836c-d. В «Федре» физическая форма отношений, при которых человек ведет себя, «как четвероногое животное», названа «противоестественной» (250e).

[67] Или *diaprattesthai*, см. *Федр*, 256c.

[68] *Ксенофонт*, *Пир*, IV, 15.

[69] Ксенофонт, *Гиерон*, I и IV; или Платон, *Пир*, 184c-d. См. : K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, p. 62.

[70] Ксенофонт, *Пир*, VIII, 21.

[71] Платон, *Пир*, 184e.

---

* В переводе В. В. Вальченко: «...благодаря своему мужеству показал себя лучшим в управлении упряжкой, а благодаря быстроте опередил своих соперников, дела которых до этого шли успешно» — *примеч. пер.*

ГЛАВА V

Истинная любовь

В этой главе речь по-прежнему будет идти об Эротике как о продуманном искусстве любви (и особенно — любви к юношам). Но на этот раз Эротика будет рассмотрена как фон, на котором развилась еще одна важнейшая тема строгости по отношению к себе, четвертая, которая вместе с тремя уже рассмотренными присутствует в морали удовольствий на всем протяжении ее истории в западном мире. Выше мы рассмотрели отношение к телу и к здоровью, отношение к супруге и к институту брака, отношение к юноше, его свободе и его мужественности; и вот теперь речь пойдет об отношении к истине. Ибо здесь мы имеем дело с одной из самых замечательных особенностей греческой рефлексии по поводу любви к юношам: дело не только в том, что она показывает, насколько такая любовь — по причинам, которые были рассмотрены выше, — представляет собой сложную проблему, требующую отдельной разработки поведения и весьма деликатной стилизации в использовании *aphrodisia*; она, кроме того, стала основой, на которой развился вопрос о связи между использованием удовольствий и доступом к истине — в форме вопрошания о том, чем должна быть истинная любовь.

В христианских и современных культурах эти же вопросы – вопросы истины, любви и удовольствия – гораздо охотнее будут соотноситься с конститутивными элементами отношений между мужчиной и женщиной; темы девственности, духовного брака, души-супруги уже в ранний период обозначат сдвиг от пейзажа главным образом мужского (основные фигуры которого – *erastēs* (любящий) и *erōmenos* (любимый)) – к иной картине, отмеченной фигурами женственности и отношениями между двумя разными полами[1]. В гораздо более позднее время «Фауст» станет примером того, каким образом вопрос об удовольствии и вопрос о познании окажутся связанными с темой любви к женщине, ее девственности, ее чистоты, ее грехопадения и ее искупительной способности. У греков, напротив, рефлексия на тему взаимной связи между доступом к истине и строгостью в вопросах пола, судя по всему, развилась главным образом по поводу любви к юношам. Конечно, следует учитывать проблему источников: до нас дошло лишь очень немногое из того, что в отношении связи между чистотой и познанием говорилось и предписывалось у пифагорейцев и в соответствующей среде того времени; кроме того, мы не располагаем трактатами о любви, которые были написаны Антисфеном, Диогеном киником, Аристотелем и Феофрастом. Таким образом, было бы неосторожно делать обобщения, опираясь на черты, характерные для сократовско-платоновской доктрины, и предполагая, что последняя охватывает и резюмирует со-

бой все формы, какие в классической Греции могла принимать философия Эроса. Но, как бы то ни было, эта доктрина в течение долгого времени оставалась полюсом соответствующей рефлексии — что хорошо показывают такие тексты, как диалог Плутарха, «Две любви» Псевдо-Лукиана или речи Максима Тирского.

В отношении этой доктрины — по крайней мере, в том виде, в каком она предстает в «Пире» и в «Федре», и благодаря содержащимся здесь отсылкам к другим типам дискурса о любви — мы видим, насколько далеко отстоит она от обычной распространенной эротики, ставившей вопросы о подобающем обоюдном поведении юноши и его поклонника и о том, каким образом это поведение может согласовываться с честью. Мы видим также, что эта доктрина, будучи очень глубоко укорененной в привычной этике удовольствий, одновременно открывает новые темы вопрошания, которым впоследствии будет уготована очень важная роль внутри процесса трансформации этой этики в специфическую мораль самоотречения и формирования специфической герменевтики желания.

И в «Пире», и в «Федре» очень значительная часть текста посвящена «воспроизведению» — в форме имитации или иронического подражания — того, что обычно говорится в речах о любви; таковы «речи-свидетельства» Федра, Павсания, Эриксимаха, Агафона в «Пире» и речь Лисия в «Федре», а также первая ироническая речь-возражение Сократа. В этих речах представлен фон платоновской доктрины, пер-

вичный материал, который Платон перерабатывает и трансформирует, когда он заменяет проблематику «ухаживания» и чести проблематикой истины и аскезы. Во всех этих речах-свидетельствах есть один принципиально важный элемент; в этом воспевании любви, ее силы, ее божественности постоянно снова и снова возникает вопрос согласия: должен ли юноша уступить, кому, при каких условиях, при наличии каких гарантий? И может ли любящий его желать по праву, чтобы юноша с легкостью ему уступил? Это — характерный вопрос Эротики, понятой как искусство состязания между тем, кто ухаживает, и тем, за кем ухаживают.

Именно этот вопрос в форме предельно общего и забавно тавтологичного принципа появляется в первой из речей «Пира», действие которого происходит в доме у Агафона: «Стыдиться постыдного (*aischrois aischune*) и честолюбиво стремиться к прекрасному»[2]. Но Павсаний тут же подхватывает тезис и переформулирует его с гораздо большей серьезностью, различая два вида любви: любовь, которая стремится только к телесному акту, и любовь, которая стремится быть, прежде всего, испытанием души[3]. Можно также отметить, что в «Федре» две начальные речи (которые тут же будут опровергнуты, первая — в ироническом повторе, вторая — в исправляющей ошибку перемене мнения) ставят, каждая по-своему, вопрос: «кому уступать?»; и отвечают на него, утверждая, что уступать следует поклоннику, который не любит, или, во всяком случае, не следует уступать

тому, кто любит. И все эти начальные речи обращаются к общей тематике. Это — тема непрочных любовных привязанностей, который рвутся, когда любимый взрослеет, и поклонник оставляет своего любимца[4]; тема предосудительных отношений, ставящих юношу в зависимость от любовника[5], компрометирующих его в глазах всех, отрывающих его от семьи и уводящих от приличествующих ему отношений, которые были бы ему на пользу[6]; тема чувства отвращения и презрения, которое может возникнуть у любовника по отношению к юноше в силу как раз тех любезностей, которые последний ему оказывает, или чувства ненависти, которое молодой человек может испытывать по отношению к стареющему мужчине, который навязывает ему не доставляющие никакой радости отношения[7]; тема женской роли, которую приходится играть юноше, и вредных физических и нравственных последствий, вызываемых такого рода связями[8]; тема вознаграждений, благодеяний и услуг, зачастую обременительных, которые входят в обязанности поклонника и которых он пытается избегнуть, оставляя своего бывшего друга в бесчестии и одиночестве[9]. Все это образует первичную проблематику удовольствий и их использования в любви к юношам. Разрешать эти трудности призваны приличия, практики ухаживания, упорядоченные правила любовной игры.

Может сложиться впечатление, что речь Аристофана в «Пире» представляет собой исключение; кажется, что содержание этой речи, в которой рас-

сказывается об изначально цельных существах, вызвавших на себя гнев богов и разделенных каждое на две половинки (на мужчину и женщину или на два существа одного пола — в зависимости от того, было ли изначальное существо андрогином или же целиком мужской или женской особью), выходит далеко за пределы проблематики искусства ухаживания. В речи Аристофана ставится вопрос о том, что есть любовь в своей основе; и эта речь может восприниматься как шутливая форма подхода — иронически вложенная Платоном в уста Аристофана, давнего противника Сократа, — к собственно платоновским тезисам. Разве не видим мы здесь, как влюбленные ищут свою потерянную половину, подобно тому как души у Платона хранят воспоминание и тоскуют о том, что было их родиной? Но тем не менее, если отграничить элементы этой речи, относящиеся к мужской любви, мы ясно увидим, что и Аристофан стремится предложить ответ на все тот же вопрос о согласии. И несколько скандальная особенность его речи и его иронии заключается в том, что ответ этот полностью положительный. Более того, своим мифическим рассказом Аристофан опрокидывает традиционно общепризнанный принцип асимметрии возраста, чувства, поведения между любящим и любимым. Он устанавливает между ними симметрию и равенство, поскольку, согласно его рассказу, они рождены путем разделения надвое единого существа; одно и то же удовольствие, одно и то же желание обращают друг

на друга эраст и эромен. Если юноша представляет собой половинку существа мужского пола, он по природе будет любить мужчин: ему доставляет удовольствие «лежать и обниматься (*sumpeplegmenoi*) с мужчинами»[10]. Тем самым он вовсе не обнаруживает некую женскую природу, но, наоборот, показывает, что является лишь «тессерой», осколком целиком мужественного существа. И Платон, забавляясь, заставляет Аристофана перевернуть упрек, который тот в своих комедиях нередко адресовал афинским политическим деятелям, и обратить его в свою противоположность: «Это самые лучшие из мальчиков и из юношей, ибо они от природы самые мужественные. <...> Тому есть убедительное доказательство: в зрелые годы только такие мужчины обращаются к государственной деятельности»[11]. В юности они отдавались мужчинам, поскольку искали свою мужскую половину; по той же причине, став взрослыми, они будут стремиться к юношам. Для существа мужского пола быть «любителем юношей» или «другом влюбленных в него» (быть *paiderastēs* и *philerastēs*) – две стороны одного и того же. На традиционный вопрос о согласии и готовности уступать Аристофан, таким образом, дает прямой, простой, полностью положительный ответ, который одновременно отменяет систему асимметрий, организующую сложные отношения между мужчиной и юношей: во всех вопросах любви и приличествующего поведения речь отныне идет только об обретении своей утраченной половины.

Между тем, сократовско-платоновская Эротика есть нечто глубоко иное — не только из-за предлагаемого ею решения, но также, и главным образом, потому, что она стремится сформулировать проблему в совершенно других терминах. Отныне, чтобы узнать, что такое истинная любовь, уже нет необходимости искать ответ на прежний вопрос: кого следует любить, и при каких условиях любовь может быть достойной уважения как в отношении любимого, так в отношении любящего? Или, по крайней мере, все эти вопросы оказываются теперь подчиненными другому вопросу, первичному и фундаментальному: что есть любовь в самом своем бытии?[12]

***

Чтобы оценить масштаб платоновской разработки темы и расстояние, отделяющее ее от привычной распространенной эротики, можно напомнить, каким образом на тот же самый вопрос отвечает Ксенофонт. Последний обращает основное внимание на традиционные элементы: оппозицию между любовью, для которой важно лишь удовольствие любовника, и любовью, которая интересуется самим любимцем; необходимость преобразовать мимолетную любовь в дружбу, основанную на равенстве, взаимности и прочной длительной привязанности. Тот Сократ, которого Ксенофонт выводит в «Пире» и в «Воспоминаниях о Сократе», проводит строгое разграничение между любовью души и любовью тела[13],

характеризует телесную любовь как низшую[14], делает из любви души любовь истинную и пытается обрести в дружбе, в *philia*, принцип, придающий ценность любым отношениям (*sunousia*)[15]. Отсюда следует, что недостаточно просто добавлять к любви телесной любовь душевную; необходимо освободить любые привязанности от их физического измерения (когда мы любим одновременно «и тело и душу», победу обычно одерживает тело, и увядание цвета юности ведет к тому, что сама дружба также проходит)[16]; следует, усвоив урок Сократа, избегать любых контактов, отказаться от поцелуев, которые спутывают душу, стараться даже, чтобы тело вообще не касалось тела и не было подвержено его «укусу»[17]. Любая связь должна строиться на основе конститутивных элементов дружбы: добрые дела и помощь, старания, направленные на улучшение юноши-любимца, взаимность чувства, постоянные, раз и навсегда установленные отношения[18]. Означает ли это, что, с точки зрения Ксенофонта (или Сократа, которого Ксенофонт выводит в качестве персонажа), между двумя мужчинами не должно быть никакого *Эроса*, но только отношения типа *philia*? Именно такой идеал Ксенофонт нашел, как ему кажется, в Спарте Ликурга[19]. Мужчин, влюбленных в тело юношей, здесь объявляли «бесчестными», а восхваляли и поощряли тех «честных» взрослых, которые любили в молодых людях лишь душу и стремились исключительно к тому, чтобы юноша стал их другом; так, что в Лакедемоне «любовники были не менее

сдержанны в своей любви к детям, чем отцы по отношению к своим сыновьям или братья по отношению к своим братьям». Но в «Пире» Ксенофонт дает менее схематичный образ этого разграничения. Он делает набросок концепции Эроса (и связанных с ним удовольствий), объектом которого должна стать сама дружба. Ксенофонт не превращает дружбу и все связанное с ней — элементы совместной жизни, взаимное внимание, доброжелательное отношение друг к другу, общность чувств — в то, что должно занять место любви или прийти ей на смену, когда подойдет срок; он делает из дружбы как раз то самое, во что любящие должны быть влюблены: *erōntes tēs philias*, говорит он, прибегая к характерному выражению, позволяющему спасти Эрос, сохранить его силу, но при этом давая ему в качестве конкретного содержания только такие предполагающие взаимную и длительную привязанность типы поведения, которые относятся к сфере дружбы[20].

Платоновская эротика строится совершенно иным образом, даже если в качестве исходного пункта здесь берется все тот же привычный вопрос о месте, которое должны занимать *aphrodisia* в любовных отношениях. Дело в том, что Платон обращается к этому кругу традиционных вопросов лишь для того, чтобы показать, как, давая на них слишком поспешные ответы, мы пропускаем главную проблему.

В первых двух речах «Федра» — в наивной речи Лисия и в насмешливой речи Сократа — говорится о том, что юноше не следует уступать тому, кто его

любит. В такого рода утверждениях, замечает Сократ, не может содержаться истина: «Неверно было слово это (*ouk esti etumos logos*), — будто при наличии влюбленного следует уступать скорее невлюбленному только из-за того, что влюбленный впадает в неистовство, а невлюбленный всегда рассудителен»[21]. В начальных речах «Пира», чтобы вознести скорее хвалу любви, чем нанести ей оскорбление, утверждается противоположное: что уступать — прекрасно, если это делается, как должно, и любящий обладает высокими достоинствами[22], что в этом нет ничего бесстыдного или бесчестного и что по закону любви «добрая воля входит в согласие с доброй волей»[23]. Эти речи, выказывая большее уважение по отношению к любви, являются, тем не менее, не более *etumoi*, чем речи Лисия и его ироничного критика в «Федре».

В сравнении с ними слова Диотимы, которые приводятся в «Пире», и возвышенная притча из «Федра», которую рассказывает сам Сократ, выступают в качестве речей *etumoi* — речей истинных и по своему происхождению родственных истине, которую они сообщают. Что делает их таковыми? Что отличает их от похвальных и от критических речей, которые им предшествовали? Отличие заключается не в том, что Диотима или Сократ требовательнее или строже других участников беседы; они оказываются в оппозиции к остальным не потому, что прочие собеседники слишком снисходительны и предоставляют телу и удовольствиям слишком много места в любви, которой следовало бы обращаться лишь к душам. От

всех остальных их отличает то, что они иначе ставят проблему; в отношении круга вопросов, которые были традиционными в дискуссиях о любви, они осуществляют ряд принципиальных преобразований и сдвигов.

1. Переход от вопроса о любовном поведении к вопрошанию о бытии любви.

В дискуссии, в том виде, в каком она задана другими речами, любовь и то интенсивнейшее, сильнейшее побуждение, которое движет любящим, предполагаются как нечто данное; точкой преткновения здесь – уже «при наличии» самой любви[24] – является вопрос о том, как должны будут вести себя партнеры: как, в какой форме, до какой стадии, с помощью каких средств убеждения, давая какой залог дружбы влюбленный должен будет добиваться того, «к чему он стремится»; и как, при каких условиях, после какого периода неуступчивости и испытаний, любимый, со своей стороны, должен будет уступить. Вопрос поведения – на фоне уже существующей любви. Но Диотима и Сократ ставят иной вопрос – вопрос о самом бытии этой любви, о ее природе и происхождении, о том, что составляет ее силу и с таким упорством, с таким безумием влечет ее к своему объекту: «Что такое сама любовь, какова ее природа и, затем, каковы ее дела?»[25] Вместо вопроса деонтологии – онтологическое вопрошание. Все ос-

тальные собеседники ориентируют свои речи в сторону похвалы или критики, в сторону разграничения любви хорошей и любви плохой, в сторону отделения того, что подобает делать, от того, что делать не подобает; в обычной тематике, связанной с определением приличествующего и разработкой искусства любовного ухаживания, главным объектом рефлексии является поведение и тип взаимности в поведении. Платон, по крайней мере на какое-то время отбрасывает этот вопрос и, выходя за пределы проблематики разграничения добра и зла, ставит вопрос о том, что само по себе значит любить[26].

Между тем, такая формулировка вопроса влечет за собой сдвиг самого объекта речи. Сократа — а в сущности, всех, кто перед этим уже сказал свое похвальное слово, — Диотима упрекает в том, что они искали главный элемент речи, которую следует сказать о любви, со стороны «любимого» начала (*ton erōmenon*); ослепленные обаянием, красотой, совершенством любимого юноши и его заслугами, они, в итоге, ошибочно наделили всеми этими качествами саму любовь; но любовь сможет проявить свою собственную истину, только если мы будем искать эту истину в том, что она есть, а не в том, что она любит. Следовательно, необходимо вернуться от любимого к тому, кто любит (*to erōn*), и рассмотреть его самого по себе[27]. То же будет проделано и в «Федре», когда Сократ, для того чтобы ответить на первые две контр-похвальные речи, предпримет обходной маневр, развив в пространном отступлении теорию

души. Но, как следствие этого сдвига, речь, посвященная любви, рискует оказаться уже чем-то иным, нежели «похвальное слово» (в смешанной и туманной форме «похвалы», адресованной одновременно и любви, и любимому); теперь такая речь должна будет передать «промежуточную» природу любви, нехватку, которой отмечена любовь (поскольку она не владеет теми прекрасными вещами, которых желает), ее родство с нуждой и хитростью, невежеством и знанием — то родство, в котором любовь появляется на свет; теперь в этой речи о любви должно быть также рассказано о том — как это происходит в «Федре» — каким образом в самой любви смешиваются забвение и воспоминание об увиденном в надзвездном мире, и что представляет собой тот долгий путь страдания, который, в конце концов, приведет ее к ее предмету.

2. Переход от вопроса о чести юноши к вопросу о любви к истине.

Сказать вместе с Диотимой, что следует отвернуть свой взгляд от сферы любимого и перенести его на любящее начало, не означает, что вопрос об объекте тем самым уже не ставится; наоборот, все развитие темы, следующее за этой главной формулировкой, преследует целью определить, что именно в любви является любимым. Но с момента, когда мы начинаем говорить о любви в форме дискурса,

который стремится высказать ее бытие, вместо того чтобы воспевать то, что она любит, вопрос об объекте будет ставиться в других терминах.

В традиционной дискуссии отправной пункт вопрошания находился со стороны самого объекта любви: с учетом того, что представляет собой и чем должен быть тот, кого любят, — т. е. учитывая красоту не только его тела, но и души, образование, которое ему необходимо иметь, свободный, благородный, мужественный, смелый характер, который он должен в себе развить, — с учетом всего этого, какой будет в отношении его самого и его любовника форма достойной любви, которую нужно ему адресовать? Именно уважение к любимому в том, что он есть на самом деле, должно было задавать собственную форму и собственный стиль сдержанности тому, что можно было у него просить. В платоновской постановке вопроса, напротив, рассмотрение того, что есть сама любовь, должно вести к определению того, что истинно есть ее объект. Помимо разного рода прекрасных вещей, к которым влюбленный может быть привязан, Диотима показывает Сократу, что любовь стремится к порождению в мысли и к созерцанию «прекрасного самого по себе» в соответствии с истиной его природы, в соответствии с его беспримесной чистотой и «единством его формы». И в «Федре» уже сам Сократ объясняет, что душа — если она хранит достаточно сильное воспоминание о том, что она видела по ту сторону неба, если она находится под достаточно энергичным руководством и

если она в своем порыве не поддается напору нечистых влечений — привязывается к любимому предмету лишь ради того, что есть в нем от отблеска самой красоты и от подражания ей.

Конечно, мы можем найти у Платона и тезис о том, что любовь должна быть обращена скорее к душам юношей, нежели к их телу. Но Платон не был ни первым, ни единственным, кто утверждал подобное. С более или менее строгими выводами для практики эта тема неизменно присутствовала в традиционных дискуссиях о любви; Ксенофонт, приписывая этот тезис Сократу, придает ему радикальную форму. Характерная особенность Платона проявляется не в этом разграничении, но в том, каким образом он выводит неполноценность любви, направленной на тело. Действительно, обоснование этой неполноценности он строит не на достоинстве любимого юноши и не на уважении, которое должно ему оказывать, но на элементах, определяющих в самом любящем бытие и форму его любви (его жажда бессмертия, его стремление к прекрасному во всей своей чистоте, воспоминание о том, что он видел по ту сторону неба). Кроме того (и об этом «Пир», как и «Федр», свидетельствуют вполне определенно), Платон не проводит четкой, окончательной, непреодолимой линии раздела между плохой любовью к телу и прекрасной любовью к душе; как бы ни было обесценено и принижено отношение к телу, когда оно сравнивается с этой устремленностью и движением к прекрасному, каким бы опасным ни пред-

ставлялось оно иногда благодаря своей способности уводить в сторону или останавливать это движение, это отношение, тем не менее, не исключается изначально и не осуждается раз и навсегда. От одного прекрасного тела ко всем прекрасным телам — как гласит знаменитая формула из «Пира» — и затем от прекрасных тел к прекрасным душам, и дальше к тому, что есть прекрасного в «нравах», в «обычаях», в «науках», пока, наконец, взгляд не достигнет «открытого моря красоты»[28] — движение непрерывно. И «Федр», воспевая смелость и совершенство душ, не поддавшихся искушению, тем не менее, не приговаривает к каре тех, кто, ведя жизнь, привязанную скорее к чести, нежели к философии, позволил застать себя врасплох, и кому, несомому собственным пылом, случилось «совершить эту вещь». В момент, когда здешняя земная жизнь подходит к концу, и их души покидают свои тела, они, очевидно, остаются без крыльев (в отличие от того, что происходит с теми, кто остался «господином над самим собой»); следовательно, они не смогут подняться на самую последнюю высоту; но они не будут осуждены на подземное странствие; любящий и любимый вместе отправятся в поднебесное странствие, которое будет продолжаться до тех пор, пока они, в свою очередь, «благодаря любви», также не получат крылья[29]. Не отказ от тела является для Платона главной характеристикой истинной любви; истинную любовь характеризует то, что она, через явленность объекта, есть отношение к истине.

3. *Переход от вопроса об асимметрии партнеров к вопросу о конвергенции любви.*

В соответствии с принятыми правилами считалось, что *Эрос* идет от любящего; любимый же не мог быть активным субъектом любви в том же качестве, что и эраст. От него, очевидно, ожидалась ответная привязанность, *Антэрос*. Но природа этого ответного отношения была проблематичной. Оно не могло быть в точности симметричным тому, что выступало в качестве его первопричины; юноше надлежало подражать не столько желанию и удовольствию любовника, сколько его доброжелательности, его услугам и добрым делам, его заботливости, его примеру. И только после наступления момента, когда любовный порыв угасал и возраст, исключая жар увлечения, сводил на нет опасности, можно было ожидать, что отношения, связывающие двух друзей, обретут характер строгой взаимности.

Но если Эрос есть отношение к истине, то любовники могут соединиться друг с другом только при условии, что любимого, в свою очередь, также влечет к истине сила того же самого Эроса. В платоновской эротике любимый не может оставаться в позиции объекта по отношению к любви другого, предполагая просто получать — в качестве обмена, на который он вправе рассчитывать (поскольку он является любимым) — необходимые ему советы и знания. Ему следует стать действительно субъектом в

этой любовной связи. Именно по этой причине в конце третьей речи «Федра» происходит переворачивание, в результате которого осуществляется переход от точки зрения любящего к точке зрения любимого. Сократ описывает путь, который проходит любящий, его пыл, его страдания, тяжкое сражение, которое ему приходится вести, чтобы сохранить контроль над своей упряжкой. Но вот Сократ переходит к рассмотрению любимого; окружение юноши, возможно, заставило его поверить в то, что нехорошо уступать влюбленному в него; тем не менее, юноша начинает благосклонно относиться к частым визитам своего любовника; присутствие последнего приводит его в необычайное состояние; он вне себя, он чувствует, как поднимает его волна желания, у души его начинают отрастать крылья и перья[30]. Конечно, он еще не знает, какова истинная природа того, к чему он стремится, и ему недостает слов, чтобы назвать ее; но он «обнимает» своего любовника и «целует, ласкает его»[31]. Это — важный момент: в отличие от того, что имеет место в искусстве любовного ухаживания, «диалектика любви» вызывает здесь у обоих любовников в точности аналогичный порыв; любовь у обоих одна и та же, потому что и для одного, и для другого она есть порыв, который влечет их к истинному.

4. *Переход от добродетели любимого юноши к любви, обращенной на учителя [maître] и к его мудрости.*

В искусстве любовного ухаживания любящему было свойственно преследовать предмет своей любви; и даже если ему было положено сохранять власть над собой [la maîtrise de lui-même], было понятно, что сила его любви может принудить его и увлечь, несмотря на сопротивление. Важным пунктом сопротивления была честь юноши, его достоинство, разумное упорство, которое юноша мог мобилизовать, чтобы не уступить. Но с момента, когда Эрос оказывается обращенным к истине, ситуация меняется: теперь тот, кто продвинулся дальше на этом пути любви, тот, кто более истинно влюблен в истину, сможет наилучшим образом направлять своего друга и помогать ему не погрязнуть в низких удовольствиях. Тот, кто наиболее сведущ в любви, будет также учителем истины [le maître de verité]; и его ролью будет научить любимого тому, как можно одержать победу над своими желаниями и стать «сильнее самого себя». Внутри любовной связи, и в качестве следствия этого отношения к истине, которое отныне эту связь структурирует, появляется новый персонаж: персонаж наставника [maître], который занимает место влюбленного, но одновременно, благодаря полной власти [maîtrise], которую он осуществляет над самим собой, изменяет смысл отношений, переворачивает роли, вводит принцип отказа от *aphrodisia* и становится объектом любви для всех молодых людей, жаждущих истины.

Именно такой смысл следует, очевидно, придать появляющемуся на последних страницах «Пира» описанию отношений, которые Сократ поддерживает не только с Алкивиадом, но также и с Хармидом, сыном Главкона, и с Евтидемом, сыном Диокла, и со многими другими[32]. Распределение ролей полностью переворачивается: юноши, которые столь прекрасны, которых преследует столько воздыхателей, — эти юноши влюблены в Сократа. Они ходят за ним по пятам, они стараются его соблазнить, им очень хочется, чтобы Сократ наградил их своей благосклонностью, иными словами, чтобы он передал им сокровища своей мудрости. Они находятся в положении эрастов, а он — старый человек с некрасивым телом — в положении эромена. Но есть нечто, чего они не знают, и что Алкивиад обнаруживает в ходе своего знаменитого «испытания»: они любят Сократа лишь постольку, поскольку он способен не поддаться их обольщеньям. Это не означает, что у Сократа по отношению к ним нет ни любви, ни желания; это означает, что Сократом движет сила истинной любви, и что он умеет истинно любить истинное, которое нужно любить. Диотима уже сказала об этом раньше: из всех именно он по-настоящему сведущ в вопросах любви. Отныне мудрость учителя (вместо чести юноши) определяет одновременно объект истинной любви и принцип, не позволяющий «уступать».

Сократ, нарисованный в этом отрывке, наделен свойствами, характерными для традиционного пер-

сонажа *theios anēr*: физическая выносливость, умение быть нечувствительным, способность отсутствовать в собственном теле и концентрировать в себе всю энергию своей души[33]. Но нужно понимать, что эти мощные способности играют здесь свою роль в очень особой игре Эроса; они обеспечивают господство [domination], которое Сократ может осуществлять над самим собой; и, таким образом, они характеризуют Сократа одновременно как наивысший объект любви, к которому только могут адресоваться молодые люди, но, кроме того, как единственного, кто может привести любовь юношей к самой истине. В любовной игре, в которой сталкивались различные формы доминирования (господство любящего, стремящегося завладеть любимым, господство любимого, стремящегося ускользнуть и своим сопротивлением доводящего любовника до состояния рабства), Сократ вводит новый тип доминирования — господство, которое осуществляется учителем истины, получающим на него право в силу власти [souveraineté], которую он осуществляет над самим собой.

Платоновская эротика может, таким образом, выступать в трех аспектах. С одной стороны, она есть разновидность ответа на внутреннюю трудность греческой культуры, связанную с отношениями между мужчинами и юношами — а именно, с вопросом о статусе юношей в качестве объектов удовольствия. С этой стороны ответ Платона выглядит лишь более сложным и лучше разработанным, чем ответы, ко-

торые предлагались в различных «дискуссиях» о любви или, под именем Сократа, в текстах Ксенофонта. Действительно, Платон решает трудность, связанную с объектом удовольствия, переводя вопрос о любимом человеке в вопрос о природе самой любви; структурируя любовное отношение как отношение к истине; раздваивая это отношение и приписывая его как любимому, так и любящему; и, наконец, переворачивая роль любимого юноши и превращая последнего во влюбленного, любящего учителя истины. С этой точки зрения, можно сказать, что Платон дает удовлетворительный ответ на вызов, брошенный в притче Аристофана: он дает аристофановскому рассказу истинное содержание; он показывает, что одна и та же любовь, и именно одна и та же, может в одновременном движении сделать человека как *paiderastēs*, так и *philerastēs*. Асимметрии, различия, сопротивления и уклонения, которые в практике достойной любви организовывали всегда непростые отношения между эрастом и эроменом — активным субъектом и преследуемым объектом — отныне оказываются лишенными всякого смысла; или, вернее, теперь они могут развиваться в соответствии с совершенно иным движением, принимая совершенно иную форму и навязывая игру отношений совершенно другого типа, — игру, связанную с поступательным движением, в котором учитель истины учит юношу тому, что есть мудрость.

Но мы видим, что тем самым платоновская эротика — и в этом ее следующий аспект — в качестве

фундаментального вопроса вводит в любовное отношение вопрос об истине. Причем — в совершенно иной форме, нежели форма *logos*'а, которому нужно подчинять свои аппетиты в использовании удовольствий. Задача влюбленного (и она, действительно, даст ему возможность достичь того, что является его целью) — узнать, что есть истинно любовь, которая им завладела. И здесь этот ответ на вызов Аристофана трансформирует одновременно ответ, который давал сам Аристофан: не другую половину самого себя ищет человек в другом человеке; в другом человеке человек ищет истину, в родстве с которой находится его душа. Следовательно, этическая работа, которую ему нужно будет проделать, связана с необходимостью найти и поддерживать, никогда от него не отступаясь, это отношение к истине, которое было тайной пружиной его любви. Мы видим, таким образом, что платоновская рефлексия стремится отделиться от обычной проблематизации — вращавшейся вокруг объекта и статуса, который нужно за ним признать, — и открыть новую проблематику любви, которая будет вращаться вокруг субъекта и истины, на которую субъект способен.

Наконец, сократовская эротика, какой рисует ее Платон, поднимает множество вопросов, которые были обычными в дискуссиях по поводу любви. Но она не ставит себе целью определить, каким должно быть правильное поведение партнеров, позволяющее уравновесить достаточно долгое сопротивление со стороны любимого и достаточно ценные услуги

со стороны любящего; она пытается решить иную задачу — определить, посредством какого особого движения, посредством какого усилия и какой работы над самим собой Эрос любящего сможет найти и установить навсегда свое отношение к истинному бытию. Вместо того чтобы пытаться провести раз и навсегда линию раздела между подобающим и неподобающим, она стремится описать путь — с всеми его трудностями, перипетиями, падениями — ведущий к точке, в которой любовь любящего обретает собственное бытие. «Пир» и «Федр» обозначают переход от эротики, соотносящейся с практикой «ухаживания» и свободой другого, к эротике, вращающейся вокруг определенной аскезы субъекта и совместного доступа к истине. Тем самым осуществляется сдвиг вопрошания: в рефлексии по поводу *chrēsis aphrodisiōn*, вопрошание было направлено на удовольствие и его динамику — посредством осуществления власти на собой [maîtrise de soi] здесь следовало гарантировать правильную практику удовольствия и его законное распределение; в платоновской рефлексии по поводу любви вопрошание относится к желанию, которое необходимо привести к его истинному объекту (каковым является истина), признавая само желание в качестве того, что оно есть в своем истинном бытии. Воздержная жизнь [la vie de tempérence], жизнь *sōphrosunē*, как она описана в «Законах», есть существование «безобидное во всех отношениях, со спокойными страданиями, со спокойными удовольствиями, с податливыми желания-

ми (*ēremaiai hēdonai, malakai epithumiai*) и с любовными увлечениями без неистовости (*erōtes ouk emmaneis*)»[34]; мы находимся здесь в режиме экономии удовольствий, обеспечиваемой господством, которое человек осуществляет над самим собой. В «Федре», где описываются странствия и любовные рвения души, душе также предписывается — если она хочет получить награду и вновь обрести свою родину, по ту сторону неба, — соблюдать «упорядоченный режим» (*tetagmenē diaitē*), диету, возможность которой обеспечивается благодаря тому, что душа «владеет собой» и заботится о мере, «не нарушая скромности», «поработив то, из-за чего возникает испорченность», и, наоборот, «дав свободу тому, что ведет к добродетели»[35]. Но сражение, которое душе придется выдержать, борясь с яростным напором своих аппетитов, — это сражение душа сможет вести, только находясь в особом двойном отношении к истине: к собственному желанию, вопрошаемому в его бытии, и к объекту своего желания, признанному в качестве истинного бытия.

Таким образом, мы видим, что здесь появляется один из тех элементов, на основе которых впоследствии будет формироваться проблематика человека желания. Это не означает, что платоновская эротика разом и окончательно положила конец этике удовольствий и их использования. Напротив, как мы увидим далее, эта этика продолжала развиваться и трансформироваться. Но традиция мысли, идущая от Платона, сыграет важную роль, когда — гораздо

познее — проблематизация полового поведения будет перестроена на основе вожделеющей души [l'âme de concupiscence] и расшифровывания ее тайных глубин.

Греческая философская рефлексия по поводу юношей заключает в себе определенный исторический парадокс. Эту мужскую любовь, говоря точнее, эту любовь к мальчикам и подросткам, которая впоследствии будет подвергнута столь долгому и строгому осуждению, греки наделили специфической легитимностью — и в этой легитимности мы привыкли видеть доказательство свободы, предоставленной греками самим себе в этой области. Но в то же время, именно по поводу этой мужской любви — не по поводу здоровья (о котором греки также немало заботились) и не по поводу жены и брака (порядок которого, был тем не менее, предметом их пристального внимания), — они сформулировали наиболее суровые требования строгости. Конечно, они не осуждали и не запрещали эту любовь. Но в то же время, мы видим, что именно в рефлексии по поводу любви к юношам формулируется принцип некоего «неограниченного воздержания» [«abstention indéfinie»], идеал отказа, или самоотречения [renoncement], образец которого Сократ задает своей неколебимой стойкостью перед искушением, а также тезис, в соответствии с которым этот отказ имеет в самом себе высокую духовную ценность. Мы видим как — весьма неожиданным на первый взгляд образом — в греческой культуре, и именно по пово-

ду любви к юношам, формируются некоторые из основных элементов определенной половой этики, которая отвергнет эту любовь как раз во имя указанного принципа: требование симметрии и взаимности в любовных отношениях, необходимость трудного и долгого сражения с самим собой, последовательное очищение этой любви, которая адресуется исключительно к самому бытию в его истине, и вопрошание, направленное на самого себя как субъекта желания.

Мы пропустили бы главное, если бы попытались представить дело так, будто любовь к юношам привела в конечном итоге к запрещению самой себя, или же будто двусмысленность, характерная для философии, принимала реальность этой любви только в сочетании с требованием ее преодоления. Следует помнить, что этот «аскетизм» не был способом представить любовь к юношам как нечто недостойное; напротив, это был способ ее стилизовать и, таким образом, дав ей форму и выражение, увеличить ее ценностный вес. Но, в то же время, это не отменяет того факта, что здесь имело место требование полного воздержания. И преимущество, предоставляемое вопросу о желании, и эти положения вводили элементы, для которых нелегко было найти место в морали, организованной вокруг поиска правильного использования удовольствий.

[1] Это, однако, не означает, что фигуры мужской любви полностью исчезают. См.: J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*.

[2] Платон, *Пир*, 178d. О речах в диалоге «Пир» см. статью Л. Бриссона в «Словаре мифологий»: Luc Brisson, «Eros», in *Dictionnaire des mythologies*.

[3] Платон, *Пир*, 181b-d.

[4] Платон, *Пир*, 183 d-e; *Федр*, 231a-233a.

[5] Платон, *Пир*, 182a; *Федр*, 239a.

[6] Платон, *Федр*, 231e-232a; 239e-240a.

[7] Там же, 240d.

[8] Там же, 239c-d.

[9] Там же, 241a-c.

[10] Платон, *Пир*, 191e.

[11] Там же, 192a-b.

[12] Об ответе, который Сократ дает Аристофану, см. Платон, *Пир*, 205e.

[13] Ксенофонт, *Пир*, VIII, 12.

[14] Там же, VIII, 25.

[15] Там же, VIII, 13.

[16] Там же, VIII, 14.

[17] Там же, IV, 26. См. также Ксенофонт, ***Воспоминания о Сократе***, I, 3.

[18] Ксенофонт, *Пир*, VIII, 19.

[19] Ксенофонт, *Лакедемонская полития*, II, 12-15.

[20] Ксенофонт, *Пир*, VIII, 18.

[21] Платон, *Федр*, 244a.

[22] Платон, *Пир*, 184 e; 185 b.

[23] Там же, 196 c.*

[24] Платон, *Федр*, 244 a.

---

* В переводе С. К. Апта: «Эроту служат всегда добровольно, а что делается с обоюдного согласия, то «законы, эти владыки государства», признают справедливым» — *примеч. пер.*

[25] Платон, *Пир*, 201 d.*

[26] После речей Федра Сократ напоминает, что речь бывает хорошей, когда разум говорящего постиг «истину того, о чем он собирается говорить» (Платон, *Федр*, 259 e).

[27] Платон, *Пир*, 204 e.

[28] Там же, 210 c-d.

[29] Платон, *Федр*, 256 c-d.

[30] *Федр*, 255 b-c.

[31] Там же, 255 e – 256 a.

[32] Платон, *Пир*, 222 b. Об отношениях Сократа и Эроса см. P. Hadot, *Exercice spirituels et philosophie antique*, pp. 69-82.

[33] H. Joly, *Le Renversement platonicien*, 1974, pp. 61-70.

[34] Платон, *Законы*, V, 734 a.**

[35] Платон, *Федр*, 256 a-b.

---

*В переводе С. К. Апта: «Что такое Эрот и каковы его свойства, а потом уже, каковы его дела» – *примеч. пер.*

**В переводе А. Н. Егунова: «Кто знаком с рассудительной жизнью, согласится, что она тиха во всех отношениях: страдания ее спокойны, удовольствия также спокойны; она не несет с собой ни расслабляющих вожделений, ни неистовых страстей» – *примеч. пер.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, греки, в поле существовавших у них и признанных практик (практика диеты и режима, практика управления домом и домашним хозяйством, практика «ухаживания» за молодыми людьми) и на основе разных форм рефлексии, занимавшейся разработкой этих практик, задавались вопросом о половом поведении как важном моральном факторе и старались определить форму умеренности, которая оказывалась здесь необходимой.

Это не означает, что греки в целом интересовались половыми удовольствиями только на основе этих трех точек зрения. В литературе, которую они нам оставили, мы можем найти множество свидетельств, доказывающих существование у них других тем и других предметов беспокойства. Но если ограничиться рассмотрением только прескриптивных дискурсов, с помощью которых греки стремились осмыслять и регулировать свое половое поведение — как я попытался сделать в этой книге — то эти три очага проблематизации оказываются гораздо более важными, чем все остальное. Вокруг них греки развили искусства жить, вести себя и «использовать удовольствия» в соответствии с принципами, отличающимися требовательностью и строгостью.

На первый взгляд, может сложиться впечатление, что эти разные формы рефлексии вплотную приблизились к тем формам строгих ограничений, которые мы находим позднее в христианских западных обществах. Во всяком случае, у нас может возникнуть соблазн внести исправления в до сих пор признаваемую и весьма широко распространенную оппозицию между языческой мыслью, «толерантной» по отношению к практике «половой свободы», и мрачными ограничительными формами морали, которые позднее придут ей на смену. Действительно, следует признать, что принцип строгой и тщательно практикуемой половой воздержности [tempérance sexuelle] в качестве устойчивого предписания появляется, конечно, не с христианством, и не в поздней античности, и даже не с теми ригористическими движениями, которые, например, мы можем наблюдать благодаря стоикам в эллинистической и римской античности. Начиная с IV века, мы находим у греков очень ясно сформулированную мысль о том, что половая активность [activité sexuelle] сама по себе является достаточно опасной и дорогостоящей, достаточно сильно связанной с потерей витальной субстанции, и что ее нужно ограничивать тщательной экономией, когда она не является необходимой; мы находим у них также модель матримониальных отношений, которая требует от обоих супругов равного воздержания от любых «внебрачных» удовольствий; мы находим, наконец, тему отказа мужчины от любой физической связи с юношей. Всеобщий

принцип воздержности, подозрение, что половое удовольствие может быть злом, схема строгой моногамной верности, идеал неукоснительной чистоты и целомудрия — греки, естественно, жили не по такой модели; и тем не менее, не сформулировала ли сложившаяся у греков философская, моральная и медицинская мысль ряд фундаментальных принципов, которые последующие морали — и особенно морали, которые мы находим в христианских обществах, — просто унаследовали у нее и взяли на вооружение? Не следует, однако, спешить и ограничиваться подобным выводом. Предписания вполне могут быть формально похожими друг на друга; это, в конечном итоге, доказывает лишь бедность и однообразие запретов. Способы, какими половая активность представляется, признается, организовывается в качестве моральной цели, не могут считаться идентичными на основании того и только того факта, что разрешаемые или запрещаемые, рекомендуемые или не рекомендуемые вещи оказываются идентичными.

Мы имели возможность убедиться: в греческой мысли половое поведение конституируется как область моральной практики в форме *aphrodisia*, актов удовольствия, относящихся к агонистическому полю сил, с трудом поддающихся контролированию [difficiles à maîtriser]; эти акты, для того чтобы они могли принять форму допустимого с рациональной и моральной точки зрения поведения, требуют применения определенной стратегии меры и момента, количества и благоприятности ситуации; а эта стра-

тегия ведет к детальному владению собой [une exacte maîtrise de soi], в котором субъект оказывается «сильнее» самого себя, в том числе и в той власти [pouvoir], которую он осуществляет над другими. Но одновременно, требование строгого отношения к себе [l'exigence d'austérité], связанное с конституированием этого субъекта, властвующего над самими собой [sujet maître de lui-même], не имеет форму некоего обязательного для всех и каждого универсального закона, которому необходимо себя подчинить; оно выступает скорее в качестве определенного принципа стилизации поведения для тех, кто хочет придать своему существованию как можно более прекрасную и совершенную форму. Если мы хотим определить происхождение тех нескольких главных тем, благодаря которым смогла оформиться наша половая мораль (принадлежность удовольствия к опасной области зла, обязательство моногамной верности, исключение однополых партнеров), их не только не следует считать порождением той игры воображения [fiction], которую называют «иудео-христианской» моралью, но – что еще важнее – в них не следует искать вневременную функцию запрета или постоянную и устойчивую форму общего закона. Строгая сдержанность в вопросах пола [l'austérité sexuelle], которую в столь ранний период уже рекомендует греческая философия, не уходит корнями во вневременную вечность некоего закона, последовательно принимающего исторически варьирующиеся формы подавления; она относится к истории, к

той истории, которая для понимания трансформаций морального опыта является более определяющей, чем история кодексов, — к истории «этики», понятой как выработка определенной формы отношения к себе, позволяющая индивиду конституировать себя в качестве субъекта морального поведения.

С другой стороны, в каждом из этих трех важнейших искусств вести себя, в каждой из этих трех важнейших технологий себя, получивших развитие в греческой мысли, — Диететика, Экономика, Эротика — предлагалась если и не особая половая мораль, то по меньшей мере специфическая модуляция полового поведения. В этой разработке требований строгой сдержанности греки не только не стремились учредить и зафиксировать некий кодекс обязательного для всех поведения, но они, кроме того, не стремились и к тому, чтобы организовывать половое поведение как область, во всех своих аспектах относящуюся к одной и той же совокупности принципов.

Со стороны Диететики мы находим форму воздержности [tempérance], которую определяет осмотрительность и своевременность в использовании *aphrodisia*; осуществление этой воздержности было связано с необходимостью внимания, центрированного в первую очередь на проблеме «подходящего момента» и на корреляции между переменными состояниями тела и специфическими свойствами времен года; в самой основе этой обеспокоенности проявлял себя страх перед насильственностью и необузданностью акта, боязнь истощения и двойная за-

бота одновременно о выживании индивида и о поддержании рода. Со стороны Экономики мы находим форму воздержности, определяемую не взаимной верностью супругов, но определенной привилегированностью положения, сохраняемого мужем за законной супругой, над которой он осуществляет свою власть; задачей во времени здесь является не использование подходящего момента, но поддержание на протяжении всей жизни определенной иерархической структуры, присущей организации дома; именно для того, чтобы обеспечить это постоянство, человек должен опасаться излишеств и практиковать власть над собой [maîtrise de soi] во власти [maîtrise], которую он осуществляет над другими. Наконец, воздержность, которую предписывает Эротика, — это еще один тип воздержности, отличающийся от двух предыдущих: она хотя и не требует простого и однозначного воздержания, но, как мы видели, к нему тяготеет, неся в себе идеал отказа от какой бы то ни было физической связи с юношами. Эта Эротика связана с восприятием времени, которое существенно отличается от восприятия времени, связанного как с телом, так и с браком; здесь это опыт краткого и быстротечного времени, с неизбежностью ведущего к близкому пределу. Что же касается энергии морального внимания, то здесь это обеспокоенность, связанная с необходимым уважением к мужественности подростка и к его будущему статусу свободного мужчины. Речь здесь идет уже не просто о том, что мужчина должен быть господином над своим

удовольствием [maître de son plaisir]; необходимо определить, каким образом можно оставить место для свободы другого внутри отношений власти [maîtrise], которую мужчина осуществляет над самим собой, и истинной любви, которую он адресует юноше. И в конечном итоге, именно в рамках этой рефлексии по поводу любви к юношам платоновская эротика сформулировала вопрос о сложных взаимосвязях между любовью, отказом от удовольствий и доступом к истине.

Можно напомнить, что в связи с этим недавно писал К. Довер: «Греки не унаследовали веру в то, что некая божественная сила сообщила человечеству кодекс законов, управляющий половым поведением, и сами они не культивировали такую веру. Не было у них и институтов, наделенных властью, способной заставить уважать запреты в области пола. Соприкасаясь с более древними, более богатыми и более развитыми культурами, греки сохраняли за собой свободу выбирать, приспосабливать, развивать и, главное, вводить новшества»[1]. Рефлексия в отношении полового поведения как моральной области не была у греков способом интерьеризировать, оправдать или обосновать в принципе общие запреты, обязательные для всех; она была скорее средством выработать — для очень небольшой части населения, состоящей из взрослых и свободных мужчин, — определенную эстетику существования, продуманное искусство свободы, понятой как игра власти [jeu

[1] K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, p. 247.

de pouvoir]. Половая этика, которая в определенной степени является источником нашей этики пола, покоилась на очень жесткой системе неравенств и принуждений (в частности, в отношении женщин и рабов); но она проблематизировалась в мысли как характерное для свободного мужчины соотношение между осуществлением его свободы, формами его власти и его доступом к истине.

Ограничиваясь очень беглым и схематичным взглядом на историю этой этики и ее трансформаций на хронологически протяженном отрезке ее развития, мы можем, прежде всего, отметить сдвиг акцента. Очевидно, что в классической греческой мысли наиболее деликатный момент и наиболее активный очаг рефлексии и разработки практических принципов — это тема отношений с юношами; именно здесь проблематизация вызывает к жизни наиболее изощренные формы моральной строгости. Между тем, в ходе долгой эволюции этот очаг сдвигается, и мы можем наблюдать, как постепенно основная проблематика начинает выстраиваться вокруг женщины. Это не означает, что любовь к юношам больше не будет практиковаться, или что она больше никак не будет себя выражать, или что над ней перестанут размышлять. Но именно женщина и отношение к женщине станут отличительным знаком для периодов наиболее интенсивной моральной рефлексии в отношении половых удовольствий — будь то в форме темы девственности, темы возросшей значимости супружеского поведения или темы ценнос-

ти, приписываемой отношениям симметрии и взаимности между супругами. Кроме того, мы можем видеть новый сдвиг очага проблематизации (на этот раз от женщины к телу) в интересе к сексуальности ребенка и, в общем случае, к связи между половым поведением, нормальностью и здоровьем, который начинает проявляться в XVII и XVIII веках.

Но одновременно с этими сдвигами будет происходить определенная унификация элементов, которые можно было встретить в различных «искусствах» использования удовольствий. Произойдет доктринальная унификация — одним из операционных звеньев которой был Блаженный Августин — создавшая возможность помыслить в едином теоретическом ансамбле совокупность отношений смерти и бессмертия, института брака и условий доступа к истине. Но также будет иметь место унификация, которую можно было бы назвать «практической» — эта унификация переориентировала различные искусства существования в направлении расшифровывания себя, процедур очищения и борьбы с вожделением. В результате, вместо удовольствия и эстетики его использования в центре проблематизации полового поведения теперь оказывается желание и его очистительная герменевтика.

Это изменение будет результатом целой серии последовательных трансформаций. Об этих трансформациях в самом их начале можно судить по свидетельствам, которые мы находим в рефлексии моралистов, философов и врачей первых двух веков нашей эры.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

ANTIPHON,

Discours, texte établi et traduit par L. Gernet, Collection des universités de France (C. U. F.). Pp. 77–78.

APULÉE,

Les Métamorphoses, traduction par P. Grimal, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963. P. 25.

ARÉTÉE DE CAPPADOCE,

Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques, texte dans le Corpus Medicorum Graecorum, II, Berlin, 1958; traduction par L. Renaud, Paris, 1834. P. 22.

ARISTOPHANE,

Les Acharniens, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele (C. U. F.). P. 211.

L'Assemblée des femmes, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele (C. U. F.). P. 242.

Les Cavaliers, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele (C. U. F.). P. 242.

Les Thesmophories, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele (C. U. F.). Pp. 26, 211.

ARISTOTE,

De l'âme, texte établi par A. Jannone, traduit et annoté par E. Barbotin (C. U. F.). Pp. 58, 151.

Éthique à Eudème, texte et traduction par H. Rackham (Loeb classical Library). P. 49.

[1] Я признателен библиотеке Сальшуар и ее директору. Благодарю Николь и Луи Эврар и Элен Монсакре за ценную помощь в подготовке этой книги (прим. авт.).

Éthique à Nicomaque, texte et traduction par H. Rackham (Loeb classical Library); traduction française par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain-Paris, 1970. Pp. 49–50, 53–55, 58–62, 75–78, 81–82, 88, 99, 101, 196–197, 200.

De la génération des animaux, texte et traduction par P. Louis (C. U. F.). Pp. 56, 58, 63, 134, 148–149, 151–152.

De la génération et de la corruption, texte et traduction par Ch. Mugler (C. U. F.). P. 151.

Histoire des animaux, texte et traduction par P. Louis (C. U. F.). Pp. 51, 55–56, 63, 69.

Les Parties des animaux, texte et traduction par P. Louis (C. U. F.). P. 52.

La Politique, texte et traduction par H. Rackham (Loeb classical Library). Pp. 24, 94–95, 98, 118, 138–140, 191, 194, 197, 200, 238.

La Rhétorique, texte et traduction par J. Voilquin et J. Capelle, Paris, 1944. Pp. 64, 225–226.

PSEUDO-ARISTOTE,

Économique, texte et traduction par A. Wartelle (C. U. F.). Pp. 194–196, 201.

Problèmes, texte et traduction par W. S. Hett (Loeb classical Library). Pp. 50, 56, 126, 131, 134–135, 140, 150.

Sur la stérilité, texte et traduction par P. Louis, t. III de *l'Histoire des animaux* (C. U. F.). Pp. 55, 161.

AUBENQUE, P.,

La Prudence chez Aristote, Paris, P. U. F., 1963. P. 68.

AUGUSTIN, saint,

Les Confessions, texte établi par M. Skutella et traduit par E. Trehorel et G. Bouisson, in *Œuvres*, t. XIII, Paris, 1962. P. 49.

AULU-GELLE,

Les Nuits attiques, texte et traduction par R. Macache (C. U. F.). P. 142.

BOSWELL, J.,

Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago, 1980. P. 252.

BRISSON, L.,

Article "Éros" du *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981. P. 253.

BUFFIÈRE, F.,
Éros adolescent. La pederastie dans la Grèce antique, Paris, Les Belles Lettres, 1980. Pp. 211, 214–215, 218, 242.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE,
Le Pédagogue, texte et traduction par M. Harl, Paris, Éd. du Cerf, 1960. P. 143.
DAUVERGNE, H.,
Les Forçats, Paris, 1841. P. 25.
DÉMOSTHÈNE,
Contre Nééra, texte et traduction par L. Gernet (C. U. F.). Pp. 159, 162.
Eroticos, texte établi et traduit par R. Clavaud (C. U. F.). Pp. 70, 226–234.
DIOCLÈS,
Du Régime, in Oribase, *Collection médicale*, t. III, texte établi et traduit par U. Bussemaker et Ch. Daremberg, Paris, 1858. Pp. 124, 126, 128–130, 134–135.
DIOGÈNE LAËRCE,
Vie des Philosophes, texte et traduction par R. D. Hicks (Loeb classical Library); traduction française par R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965. Pp. 54, 58, 60, 64–65, 81–82, 86, 93, 99, 134, 147, 162, 208, 242, 244.
DION DE PRUSE,
Discours, texte et traduction par J. W. Cohoon (Loeb classical Library). Pp. 25, 54.
DOVER, K. J.,
"Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour", *Arethusa*, 6, 1973. P. 43.
Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle, Oxford, 1974. Pp. 43, 48.
Greek Homosexuality, Londres, 1978; traduction française par S. Saïd: *Homosexualité grecque*, Grenoble, 1982. Pp. 43, 48, 209, 217, 221, 232, 240, 245.
DUBY, G.,
Le Chevalier, la Femme et le Prêtre, Paris, Hachette, 1981. P. 29.
ÉPICTÈTE,
Entretiens, texte et traduction par J. Souilhé (C. U. F.). P. 25.

ESCHINE,
Contre Timarque, texte et traduction par V. Martin et G. de Budé (C. U. F.). Pp. 216, 218, 227, 239–241.
EURIPIDE,
Ion, texte et traduction par L. Parmentier et H. Grégoire (C. U. F.). P. 182.
Médée, texte et traduction par L. Méridier (C. U. F.). P. 182.
FLANDRIN, J.-L.,
Un Temps pour embrasser, Paris, Éd. du Seuil, 1983. P. 131.
FRAISSE, J.-CL.,
Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique, Paris, Vrin, 1974. Pp. 200, 222.
FRANÇOIS DE SALES,
Introduction à la vie dévote, texte établi et présenté par Ch. Florisoone (C. U. F.). P. 23.
HADOT, P.,
Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, "Études augustiniennes", 1981. P. 264.
HIPPOCRATE,
L'Ancienne Médecine, texte et traduction par A.-J. Festugière, Paris, 1948; New York, 1979. P. 113.
Aphorismes, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library). P. 126.
Épidémies, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library). Pp. 115, 136.
De la génération, texte et traduction par R. Joly (C. U. F.). Pp. 143–147.
Maladies II, texte et traduction par J. Jouanna (C. U. F.). P. 135.
De la nature de l'homme, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library). Pp. 124, 126.
Du régime, texte et traduction par R. Joly (C. U. F.). Pp. 117, 120, 125–131, 133.
Du régime salubre, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library). P. 124.
Le Serment, texte et traduction par W. H. S. Jones (Loeb classical Library). P. 57.

ISOCRATE,
À Nicoclès, texte et traduction par G. Mathieu et E. Brémond (C. U. F.). P. 193.
Nicoclès, texte et traduction par G. Mathieu et E. Brémond (C. U. F.). Pp. 24, 78, 95, 167, 189–193.
JOLY, H.,
Le Renversement platonicien, logos, epistēmē, polis, Paris, Vrin, 1974. Pp. 107, 265.
LACEY, W. K.,
The Family in Classical Greece, Ithaca, 1968. P. 166.
LESKI, E.,
"Die Zeugungslehre der Antike", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, XIX, Mayence, 1950. P. 43.
LUCIEN (PSEUDO-),
Les Amours, texte et traduction par M. D. MacLeod (Loeb classical Library). P. 50.
LYSIAS,
Sur le meurtre d'Ératosthène, texte et traduction par L. Gernet et M. Bizos (C. U. F.). P. 163.
MANULI, P.,
"Fisiologia e patologia del feminile negli scritti hippocratici", *Hippocratica*, Paris, 1980. P. 56.
NORTH, H.,
"Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature", *Cornell Studies in Classical Philology*, XXXV, Ithaca, 1966. Pp. 75–76.
PAUL D'ÉGINE,
Chirurgie, traduction par R. Briau, Paris, 1855. Pp. 124, 129.
PHILOSTRATE,
Vie d'Apollonius de Tyane, traduction par P. Grimal, Paris, Gallimard, La Pléiade. 1963. P. 27
PLATON,
Alcibiade, texte et traduction par M. Croiset (C. U. F.). P. 85.
Le Banquet, texte et traduction par L. Robin (C. U. F.). Pp. 27, 53, 58, 61, 65, 70, 151, 209, 212, 216, 220, 229, 245–246, 253–256, 258–260, 264, 267.
Charmide, texte et traduction par A. Croiset (C. U. F.). P. 215.

Euthydème, texte et traduction par L. Méridier (C. U. F.). P. 214.
Gorgias, texte et traduction par A. Croiset (C. U. F.). Pp. 53, 67, 75, 78, 85, 95, 104, 210.
Lettres, texte et tradiction par J. Souilhé (C. U. F.). Pp. 78, 80.
Les Lois, texte et traduction par É. des Places et A. Diès (C. U. F.). Pp. 53–54, 59–60, 68, 75, 77–81, 83–84, 87, 89, 101, 121, 136–140, 150–153, 161, 185–188, 208, 244, 268.
Phèdre, texte et traduction par L. Robin (C. U. F.). Pp. 26, 53, 60, 78, 80, 102, 221, 245, 251,258–263, 267–268.
Philèbe, texte et traduction par A. Diès (C. U. F.). Pp. 52, 59, 142.
Le Politique, texte et traduction par A. Diès (C. U. F.). P. 58.
Protagoras, texte et traduction par A. Croiset (C. U. F.). Pp. 78, 220.
La République, texte et traduction par E. Chambry (C. U. F.). Pp. 50, 53, 55, 58–61, 63, 67, 72, 75, 78, 80–84, 86–87, 89, 93–94, 100, 104, 114, 118–120, 138, 207–208.
Timée, texte et traduction par A. Rivaud (C. U. F.). Pp. 54, 59–60, 115, 119, 122, 148.

PSEUDO-PLATON,

Les Rivaux, texte et traduction par J. Souilhé (C. U. F.). Pp. 116, 221.

PLINE L'ANCIEN,

Histoire naturelle, texte et traduction par J. Beaujeu (C. U. F.). P. 23.

PLUTARQUE,

Propos de table, texte et traduction par F. Fuhrmann (C. U. F.). P. 69.
Vie de Caton le Jeune, texte et traduction par R. Flacelière et E. Chambry (C. U. F.). P. 24
Vie de Solon, texte et traduction par E. Chambry, R. Flacelière, M. Juneaux (C. U. F.). P. 162.

POLYBE,

Histoires, texte et traduction par R. Weil et Cl. Nicolet (C. U. F.). Pp. 63–64.

POMEROY, S.,

Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity, New York, 1975. P. 163.

PORPHIRE,

Vie de Pythagore, texte et traduction par É. des Places (C. U. F.). P. 117.

ROMILLY, J. DE,
La Loi dans la pensée grecque des origins à Aristote, Paris, Les Belles Lettres, 1971. P. 64.
RUFUS D'ÉPHÈSE,
Œuvres, texte et traduction par Ch. Daremberg et Ch.-E. Ruelle, Paris, 1878. P. 58.
SÉNÈQUE LE RHÉTEUR,
Controverses et suasoires, traduction par H. Bornecque, Paris, Garnier, 1932. P. 25.
SMITH, W. D.,
"The Development of Classical Dietetic Theory", *Hippocratica*, Paris, 1980. P. 124.
VAN GULIK, R.,
La Vie sexuelle dans la Chine ancienne, traduction française par L. Évrard, Paris, Gallimard, 1971. Pp. 154, 159.
VERNANT, J.-P.,
Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, Maspero, 1966. P. 175.
XÉNOPHON,
Agésilas, texte et traduction par E. C. Marchant (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967. Pp. 27, 53, 71.
Anabase, texte et traduction par C. L. Browson et O. J. Todd (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, 1967. Pp. 53, 210, 220.
Le Banquet, texte et traduction par C. L. Browson et O. J. Todd (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, 1967. Pp. 55, 65, 164, 166, 209–210, 221–223, 225, 245–246, 256–257.
La Cyropédie, texte traduction par M. Bizos et É. Delebecque (C. U. F.). Pp. 69, 75, 95, 105, 208.
Économique, texte et traduction par P. Chantraine (C. U. F.). Pp. 83, 88, 97, 161, 169–183.
Hiéron, texte et traduction par E. C. Marchant et G. W. Bowersock (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, 1967. Pp. 56, 59. 71, 77, 181, 219, 245.

Les Mémorables, texte et traduction par E. C. Marchant (Loeb classical Library); traduction française par P. Chambry, Paris, 1967. Pp. 48, 50, 53, 61, 66–68, 70, 72, 78, 84–85, 91, 93,100–101, 117, 123, 171, 257.

La République des Lacédémoniens, traduction française par P. Chambry, Paris, 1967. Pp. 139, 257.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5

1. Изменения 5
2. Формы проблематизации 22
    1. *Страх.* 24
    2. *Схема поведения.* 26
    3. *Образ.* 29
    4. *Модель воздержания.* 32
    3. *Мораль и практика себя* 41

ГЛАВА I 55

1. Aphrodisia 62
2. Chrēsis 84
3. Enkrateia 99

ГЛАВА 2 165

1. О режиме в целом 169
2. Диета удовольствий 185
3. Риски и опасности 197
4. Акт, трата, смерть 209
    1. *Необузданность* [*violence*] *акта.* 210
    2. *Трата* 217
    3. *Смерть и бессмертие* 222

ГЛАВА III 239

1. Мудрость брака 241
2. Организация дома Исхомаха 255
3. Три вида политики воздержности 277

ГЛАВА IV 313

1. Проблематичная связь 315
2. Честь юноши 341
3. Объект удовольствия 358

ГЛАВА V 381

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 413

Цитируемая литература 422

Мишель Фуко
Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. с франц. В. Каплуна — СПб.: Академический проект, 2004 — 432 с.

М. Фуко является одним из наиболее влиятельных европейских философов второй половины XX века. "Использование удовольствия" является ключевой книгой последнего этапа его творчества; в ней М. Фуко предлагает и подробно обосновывает новую программу исследований "генеалогии знания" и соответствующий этой программе новый методологический аппарат. Вместе с книгами Фуко "История наказания" и "История безумия", уже переведенными на русский язык, данное исследование поистине революционизировало современную этико-политическую мысль, в значительной мере изменило взгляд западного интеллектуала на структуру и основания современного общества и человека.

Переплет *Ю. С. Александров*
Художественный редактор *В. Г. Бахтин*
Верстка *А. Т. Драгомощенко*
Корректор *О. И. Абрамович*

ЛР №066191 от 27.11.98

Подписано в печать 10.01.2004. Формат 70×100/32
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Newton.
Усл. п. л. 27. Уч.-изд. л. 13,9. Тираж 2000 экз. Заказ № 22.

Гуманитарное агентство "Академический проект"
191002, Санкт-Петербург, ул. Рубинштейна, д. 26

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии ООО «ИПК "Бионт"»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр. В.О., д. 86,
тел. (812) 322-68-43